[illegible]

آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وعن
رسول الله فوض اليه وفي البصائر عن ا
الثمالي قال سمعت ابا جعفر ع يقول من احل
من احلال الطالبين فهو له حلال لان الائمة
اليهم فما احلوا فهو حلال وما حرموا فهو حرام وعن
بن ميسره قال قال ابو عبد الله ع افراد
رجلا مائة الف او اعطاك درهما فلا
الامور مفوض والقول بتفويض الاحكا
م باستكمال الشرع في زمان النبي ص كما قال ا
لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي وكذا ما علم من ا
في شريعته انه ما ورد من ان حلال محمد ص حلال الى يوم
القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وحمل

8

على التفويض في الاحكام الظاهرية كما في التقية بعيد جدا
فان ظاهر الاخبار ان التفويض الى النبي ص فيه مجال اي
مجال فان ثبت فلا اشكال في صحة القول بالتفصيل
لصحة اطلاق الشارع على الله وعلى رسوله حقيقة على
هذا التقدير والا امكن القول بصحته ايضا بناء على ان المراد
من الشارع ما هو اعم من جاعل الشرع والاتي به او من باب
عموم المجاز لكنه بعيد هذا كله على احتمال الاول ره وهو ان
الوضع في الحقيقة الشرعية بالتعيين لا التخصيص وعلى
الثاني ره وهو ان الوضع فيها بالغلبة والاشتهار فاما ان
يعتبر في صدق النسبة الى الشارع تحقق الغلبة
والاشتهار باستعماله اولا وعلى الثاني فاما ان يعتبر فيه
كونه اول من استعمل اللفظ في المعنى الشرعي اولا يعتبر ذلك
فيه ايضا بل يكتفي بتحقق الاستعمال منه في الجملة مع حصول
الغلبة في زمانه او زمان ورود خطاباته فعلى الاول
يبعد القول بان الواضع هو الله تعالى في الجميع لان كثيرا
من تلك الالفاظ لم يرد في الكتاب اصلا فضلا عن الغلبة
والاشتهار وما ورد فيه لم يبلغ من الكثرة حدا يحصل به ذلك

في الاغلب

في الاغلب بل الظاهر على هذا التقدير تعين القول بان الواضع
هو النبي ص في الجميع نظرا الى تحقق الغلبة باستعماله وان
لم ينقل اليه الاستعمالات الواقعة في الكتاب العزيز او ان الواضع
في لفظ ما ورد في الكتاب كالصلوة والزكوة مما تكرر ذكره فيه هو الله
سبحانه وفيما عدا ذلك هو النبي ويحتمل ثالثا وهو ان الواضع
فيما لم يرد في الكتاب هو النبي ص وفيما ورد هو الله تعالى و
النبي ص بمعنى ان الوضع تحقق باستعمالهما معا فان ورود
اللفظ في القران مما له دخل في حصول الغلبة قطعا ان لم يكن
مسبوقا بحصولها ويكون الاستعمال الواقع بعد ذلك من
النبي ص استعمالا بعد الغلبة فلم يكن له دخل في تحققها
وعلى الثاني فالظاهر تعين القول بالتفصيل المتقدم ان
الواضع فيما ورد في الكتاب هو الله تعالى وفيما ورد عدا
ذلك هو النبي ص وعلى الثالث فالواضع هو النبي ص
وعلى الثالث فالواضع هو النبي ص فيما لم يرد في كلام الله تعالى
قطعا وما ورد فيه جاز نسبة وضعه الى الله تعالى والى النبي ص
لتحقق الاستعمال الذي هو مناط الوضع على هذا التقدير منهما
فلا يختص الوضع باحدهما ولا يذهب عليك ان الظ

بناء على ان الوضع في الحقيقة الشرعية بالاشتهار والغلبة
هو الاحتمال الثاني اعني اعتبار المستعمل الاول في تعيين
النسبة وانه لا يخفى ان صدقها بمجرد الاستعمال ولو على وجه التبعية
وهو ظاهر ولا يعتبر فيه تحقق الغلبة باستعمال الشارع منفردا
فان الظاهر حصول الغلبة والاشتهار في الحقيقة الشرعية
باستعمال الشارع والمتشرع جميعا لا باستعمال الشارع وحده
وانما نسب الوضع فيها الى الشارع مع ان للمتشرعة مدخلية
في حصوله لان الاصل في الاستعمال والسبب الداعي الى
حصول الغلبة والاشتهار واستعمال المتشرعة فرع استعمال
الشارع وهو مترتب عليه وكانه استعماله فلذا اختص الوضع
فالمتحد مع القول بالاشتهار هو المقصود في الواضع على
ما ذكرناه في الاحتمال الثاني وقد ظهر بما ذكرنا حال الواضع على
الاحتمال الثالث وهو ان الوضع في بعض الالفاظ بالتعيين
وفي بعض الآخر بالاشتهار وانه بالتعيين يتأتى فيه ما في
الاول من الاحتمالات وبالاشتهار يتأتى ما في الثاني كما
لا يخفى واعلم ان حقيقة الشرعية على ما صرح به القوم وخرج
من تقسيم المصنف هو الذي يستفاد منه المعنى لوضع الشارع

۱۸ التحديد

وهذا التحديد باطلاقه يقتضي ان يكون كل ما وضعه الشارع
حقيقة شرعية وان لم يتعلق بالشريعة كما في اسماء الذوات
والصفات وليس كذلك اذ الظاهر ان الحقيقة الشرعية يعتبر
فيها كونها بحيث يرتبط بالشرع ويتعلق به الحكم الشرعي وكانهم
اكتفوا عن التقييد بما يستفاد من نسبة الوضع الى الشارع فان
الظاهر منه اخذ الصفة واعتبارها والامر في ذلك هين ثم اعلم
ان الحقيقة الشرعية لا يعتبر فيها كون اللفظ منقولا عن
المعنى اللغوي على ما يوهمه كلام القوم بل الظاهر ان كل لفظ
وضعه الشارع لمعنى وكان له تعلق بالشرع فهو حقيقة شرعية
سواء عرف لذلك اللفظ معنى في اللغة ام لا وسواء وضعه
للمعنى بطريق النقل او الارتجال وقد صرح بالتعميم الثاني
جماعة منهم ووجود المناسبة بين المعاني الشرعية واللغوية
في الجميع على تقدير تسليمه لا يقتضي كونها منقولة اذ المعتبر في
النقل اعتبار المناسبة لا مجرد تحققها لكن الظاهر ان
الحقيقة الشرعية من قبيل المنقولات فانا لم نجد فيما وضعه
الشارع لفظا مخترعا لا يعرف له معنى في اللغة بل جميع الحقائق
الشرعية مما ثبت لها معان اصلية معروفة كما يظهر باعتبار

الحقيقة الدينية

المناسبة وان كان اللفظ المخترع وهذا استعملين على تقدير
ان يكون الوضع بالاشتهار والغلبة كما لا يخفى بقي ههنا
شيء وهو انه قد تكرر في كلام الاصوليين ذكر الحقيقة الدينية
وقد حكى ابن الحاجب وغيره عن المعتزلة انهم قالوا بها ايضا
اي مع قولهم بالحقيقة الشرعية قالوا والحقيقة الدينية اخص
من الحقيقة الشرعية فانها اسم لنوع خاص منها وهو ما
لا يعلم اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما وان القسم الاخر
منها وهو الذي قد علم في اللغة لفظه ومعناه لا يطلق عليه اسم
الحقيقة الدينية والظاهر من كلام المحقق العضدي في شرح
المختصر والعلامة التفتازاني في شرح الشرح ان الحقيقة
الدينية باقسامها الثلث من الموضوعات المبتدات
دون المنقولة وقيل يدل كلامهما على الاول والثالث
واما على الثاني فهي محتملة للامرين صرح بذلك المحقق الشريف
والفاضل الباغنوي وغيرهما وكيف كان فالظاهر ان المحقق
من الاقسام هو الثاني خاصة دون الاخيرين كما صرح
به غير واحد منهم وكلامهم في هذا المقام صريح فيما ذكرنا اتفاقا
من انه لا يعتبر في الحقيقة الشرعية كونها منقولة عن المعنى

اللغوي
حيث عدّ الحقيقة الدينية من اقسام الشرعية وربما لا يعرف
من اهل اللغة لفظه فقط من اقسام الدينية من اقسام الحقيقة
الشرعية لان هذا القسم قسم ومن المعلوم ان النقل عن المعنى
اللغوي لا يتصور في ذلك فلا يكون معتبرا في الحقيقة
الشرعية وهذا لا ينافي تصريحهم بالانحصار في القسم الثاني
اذ التفاوت بالحصر الى الواقع والحكم بالعموم بالنظر الى اصل
المفهوم فلا تناقض ثم انهم حكموا من المعتزلة انهم زعموا ان
اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر والزكي
قالوا المراد من اسماء الذوات ما هو من اصول الدين وما
يتعلق بالقلب ومن اسماء الافعال ما هو من الفروع وما يتعلق
بالجوارح وانت خبير بضعف هذا الدعوى وبطلانها
للقطع بان الصلوة والزكوة وغيرهما من اسماء الذوات
فالقول بان اسماء الذوات من قبيل الحقيقة دون
اسماء الافعال تحكم محض ولا يلتفت اليه اصلا ثم ان
نسبة القول بالحقيقة الدينية الى المعتزلة خاصة مع تصريحهم
بانها قسم من الحقيقة الشرعية انما يستقيم لو كان لو كان
دعوى التباين في الحقيقة راجعة الى موجبة جزئية هو ان

الحقيقة الشرعية ثابتة في الجملة وهو خلاف التحقيق فالظ
كما ستعرف انشاء الله تعالى ان النزاع في الحقيقة الشرعية يرجع الى
الايجاب ذلك الكليين رح فالقائل بالحقيقة قائل بالحقيقة
الدينية والنافي للحقيقة الدينية ناف للحقيقة الشرعية فلا يكون
النزاع في حقيقة الدينية نزاعا غير النزاع في الحقيقة الشرعية
على ان الظ ان المعاني الشرعية باسرها مفهومات حادثة لم
يكن اهل اللغة يعرفونها حادثة قبل مجيء الشرع وانهم انما عرفوها
ببيان الشرع في احد قسمي الحقيقة الشرعية وهو ما لا يعرف
اهل اللغة لفظه ومعناه فهو تقدير تحققها عند العقل
والتحقق له في الخارج واللازم من ذلك رفع انقسام انحصار
قسمها الاخر اعني الحقيقة الدينية بحسب التحقق في القسم
الثاني من قسميها كما اعترفوا به انحصارها بحسب التحقيق
والوجود فيه ايضا فالحقيقة الشرعية حقيقة دينية كما ان
حقيقة الدينية حقيقة شرعية واثبات احدى الحقيقتين
ونفيها اثبات للحقيقة الاخرى ونفي لها لاتحاد المصداق
المحقق في الحقيقتين وان اختلف بحسب المفهوم والافراد
الممكنة المقدرة فان ذلك لا يقدح في التلازم بينهما

الشرعية

باعتبار

باعتبار الوجود كما هو المقرر فلا يتصور في الحقيقة الدينية خلاف
غير الخلاف في الحقيقة الشرعية وان فرض مرجع الخلاف
هناك الى الايجاب الجزئي والسلب الكلي على خلاف التحقيق
وكيف كان فالحق سقوط هذا الخلاف وان النزاع ليس
الا في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها وكان شارح المختصر
قد اشار الى ذلك حيث قال بعد تحرير محل النزاع
على ما يوافق المتن ثم لم يذكر في الاحكام والمحصول سوى
المذهبين كونه حقيقة شرعية ونسبته الى المعتزلة ونفيه
ونسبته الى القاضي وتحقق انه لا ثالث لهما انتهى قوله
وان كان بوضع اهل اللغة ظاهر العبارة ان واضع
اللغة هو البشر وهو احد الاقوال في المسئلة وذهب اليه
ابو هاشم الجبائي واصحابه وجماعة من المتكلمين قالوا وضع
اللغة اصطلاحي من البشر اما من واحد او جماعة تواطئوا على
وضع الالفاظ لمعانيها ثم حصل التعريف بالاشارة
والقرائن مع التكرار كما في الاطفال يتعلمون اللغات
بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة الاشارة وغيرها
وقيل ان واضع اللغة هو الله ووضعه مستفاد من

في ان الواضع هو الله تعالى او البشر

التوقيف اما بوحي او بخلق اصوات وحروف يسمعها واحد
من البشر او جماعة او بخلق علم ضروري بوضعه اياها واليه ذهب
الاشعري ومن تابعوه والظاهرية وجماعة من الفقهاء وقيل
بالتفصيل وهو ان الواضع لبعضها هو الله تعالى وللبعض
الآخر هو البشر وان كل لغة فهي قسمان توقيفية واصطلاحية
واختلف المفصلون فقال الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى
القدر الضروري المحتاج اليه في التعريف توقيفي والباقي بالتوقف
في ذلك لامكان الجميع عقلا وفقدان ما يوجب العلم ببعضها
معينا وذهب اليه القاضي ابو بكر والغزالي وعزاه في المحصول
الى المحققين وفي النهاية الى جمهورهم قال ابن الحاجب
الصحيح التوقف ان كان النزاع في القطعي والا فالظاهر
قول الاشعري واليه مال العلامة طاب ثراه في نهايته واكثر
المتاخرين منا ومن العامة وهذا التفصيل هو المتجه فهنا
دعويان ظهور التوقف وانه ليس بقطعي لنا على الاول
مضافا الى بعد اهتداء العقول الى مثل هذا الاختراع
المشتمل على دقائق الحكم ولطائف البدع من دون توقيف
من الله تعالى ظهور الآيات منها قوله تعالى وعلم آدم

الاسماء

الاسماء كلها فان المراد من الاسماء اما خصوص الالفاظ
اقتصارا على ظاهر اللفظ فان الاسم في عرف العام هو
اللفظ الموضوع لمعنى او ما يعم وغيرها من انواع المدركات
من المعقولات والمحسوسات نظرا الى ان اللغة وحدها
ليست على ما يصلح به تفضيل آدم على الملائكة لما يقتضيه
سوق الآية وعلى التقديرين فتعليم اللغة مراد منها ويشهد
بذلك ما اشتهر من ان الله تعالى انزل على آدم حروف المعجم
في احدى وعشرين صحيفة وهي اول كتاب انزل الى الدنيا
وفيه الف لغة وانه تعالى علمه جميع تلك اللغات وقد روي
عن ابي ذر الغفاري رضي الله عنه عن الرسول قال قلت له
يا رسول الله كل نبي مرسل بم يرسل قال بكتاب منزل
قلت اي كتاب انزل الله على آدم قال كتاب المعجم قلت
اي كتاب المعجم قال ا ب ت ث ج وعدها الى ي وفي
تفسير الامام العسكري عن علي بن الحسين في معنى الآية علم
آدم الاسماء كل شيء وفيه ايضا اسماء انبياء الله واوليائه
وعتاة اعدائه وفي حديث الشفاعة فيأتون آدم فيقولون
انت ابو الناس خلقك الله بيده واسجد لك ملائكته

وعلمك اسماء كل شيء وعن ابن عباس ومجاهد وقتادة
انه علمه اسم كل شيء حتى القصعة والقصيعة ومما اشتهر من
ان اللغة العربية انما احدثت اسمعيل عم وان العرب من ولده
فهو المشهور الذي لا اصل له اذ الجمهور ان والعمالقة وجرهم و
قوم ثمود وعاد كلهم من العرب وقد كانوا قبل اسمعيل ع فان
قيل لو كان ادم ع عالما باللغات كلها كما قلتم فما السبب
في اختلاف ذريته فيها قلنا لعل الوجه في ذلك انه علم كل
واحد من ولده بلغة واحدة ثم بقي تلك اللغة في اعقابه او انه
علم ولده اللغات المختلفة فكانوا يتكلمون بها مدة حياته فلما
قبض تفرقوا في نواحي الارض وتكلم كل منهم بلغة اختارها
من بين اللغات اذ كان التكلم بلغة واحدة اسهل من
التكلم بلغات مختلفة فبقيت على اولاد تلك اللغة حتى
اذا انقرض القرن الاول منهم نسوا سائر اللغات على القول
بالتوقيف ومنها قوله عز وجل ومن اياته خلق السموات
والارض واختلاف السنتكم والوانكم فان المراد من الالسنة
اللغات الصادرة عنها مجازا باطلاق السبب وارادة
المسبب اذ الاختلاف في تصوير جرم اللسان الذي

بوجهين

هو عبارة عن جارحة مخصوصة في افراد الانسان ولئن كان
فالاختلاف في غيره من الاعضاء اشد وابلغ وبدائع
الصنع فيه اكمل واكثر فلم كان ذكره في الايات اولى واحق
ومنها قوله تعالى وعلم الانسان ما لم يعلم فان المراد ان كل ما يعلمه
الانسان من الهدى والبيان فهو بتعليم الله تعالى اما على
اضافته اليه كما في زيادات العلوم الحاصلة بتلاحق الافكار
او انه علمه اصول العلوم والصناعات وما يحتاج اليه النوع في
اصلاح المعاش والمعاد وان رتب عليها من قبل نفسه
شيئا كثيرا او كيف كان فاللغة داخلة في التعليم لوجود المقتضي
وهو العموم مع فقد المانع واستدل ايضا بقوله سبحانه ان
هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان
وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى تبيانا لكل
شيء وان اللغة لو كانت اصطلاحية لزم الدور او التسلسل
اذ الاصطلاح لا يتم الا بمعرفة كل من المصطلحين قصد
الباقي ولا يكون الا باللفظ والكتابة المتوقفين على الاصطلاح
فان اتحد فالدور والا فالتسلسل وان انتفاء التوقيف يستلزم
امكان تطرق التغيير على الشرائع بتغير لغاتها مع عدم الاشتهار

في بطلان التالي ضروري والكل كما ترى ولنا على الثانية عني
انتفاء القطع قيام الاحتمال فيما ذكر من الاستدلال اما الآية
الاولى فلامكان ان يراد من التعليم فيها اعلام الوضع السابق
من خلق اخر والاقدار على الوضع او الالهام بان يضع
من الاسماء بعضها او المسميات او الصفات والعلامات
مثل ان الخيل للركوب والجمال للحمل والبقر للحرث الى غير
ذلك اما الثانية فلامكان ارادة الاقدار والالهام او اختلاف
صور النطق اشكالا حتى انك لا تكاد تسمع منطقين
متساويين في الكيفية وهو من الآيات واما الثالثة فلجواز
ان يكون ما لم يعلم تعليما بالقلم او عند اللغة او من التعليم اعطاء
القوة العاقلة وخلق سائر القوى والمشاعر او انزال الآيات
ونصب الدلائل ومع قيام الاحتمال في الادلة كلها فالقطع منتفيه
بالضرورة واما الظهور فلا لانها باسرها على خلاف الظاهر من اللفظ
او القرينة كما لا يخفى احتج ابو هاشم بقوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغة على الارسال
ولو كان بالتوقيف ولا يتصور الا بالارسال لزم سبق
الارسال على اللغة فيلزم الدور والجواب منع التوقف على

الارسال

الارسال لجواز حصوله بغير الوحي كخلق الاصوات او العلم
الضروري كما تقدم او بالوحي الى نبي غير رسول فان النبي
اعم من الرسول او الى رسول قبل ارساله الى قومه اما
لفقدهم كما في آدم او لاجل هبوطه الى الارض او عدم
تحقق الارسال اليهم مع وجودهم كما يتصور فيه وفي غيره بان
يتعلموا منه اللغات اولا ثم يرسل اليهم احتج ابو اسحق
بانه لو لم يكن القدر المحتاج اليه في الاصطلاح بالتوقيف لزم
الدور لتوقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر و
المفروض انه يعرف بالاصطلاح فيلزم توقفه على سبق الاصطلاح
المتوقف على معرفته وهو الدور والجواب منع توقفه على الاصطلاح
لجواز التعريف بالترديد والقرائن كما في الاطفال احتج من
قال ان القدر الضروري اصطلاحي دون الباقي بانه لو كان
توقيفيا لا يكون الا بالوحي لزم توقفه على نفسه او وحي آخر
وينقل الكلام فاما ان يدور او يتسلسل والجواب منع التوقيف
ابتداء وفي بعض الوسائط لخلق علم ضروري او الاستفادة
من القرائن والاصح في هذين القولين قول ابي هاشم
والاشعري ودليلهما فيما عدا المستثنى اي القدر الضروري

دليل الهاشمية والاشعرية بعينه ولذا لم يتعرضوا للاستدلال
على ذلك بل اقتصروا على ذكر الحجة لما اختصوا به من الاستثناء
فحجة القولين في الحقيقة احدى الحجتين اعني حجة ابي هاشم
والاشعري مع ما ذكر من الاحتجاج لها فلا يرد ان ما ذكروه
في الاحتجاج قاصر عن افادة تمام المراد حيث ان المقصود هو
التفصيل وما ذكر من الدليل لا يدل على احد القسمين
اعني القدر الضروري وربما يظهر من بعضهم ان مذهب
الاسفرائني هو القطع بحكم القدر الضروري مع التوقف في
الباقي وهو خلاف ما في النهاية وعلى هذا فحجة المجموع حجة المتوقف
مع ما ذكر من دليله حجة المتوقف امكان الجميع مع ضعف
حجة الاقوال كلها وهو مسلم ان اريد القطع فان ادلة
الاقوال باسرها قاصرة عن افادة واما ان اريد الظهور
فلا لما عرفت من قوة ادلة التوقيف وينبغي ان يعلم ان
محل النزاع هو الحقيقة اللغوية الاصلية لا مطلق الحقيقة
فان الوضع في الاعلام والحقائق العرفية العامة والخاصة
منقولة كانت او مرتجلة هو البشر بالضرورة فلا يمكن الخلاف
فيه فاللازم من ذلك تخصيص العموم في قوله تعالى

وعلّم ادم الاسماء كلها بالحقائق اللغوية وبابعد الحقائق
المستدأة فان تعليم الاسماء لا يستلزم تعليم جميع معانيها
بل يصدق بتعليم البعض ايضا واعلم ان المسئلة من المسائل
العلمية التي لا يترتب عليها شيء من الفروع والمطالب
العملية للاجماع على وجوب حمل الالفاظ على معانيها
اللغوية مع فقد الشرعية في خطاب الله وغيره سواء
قلنا ان الواضع هو الله تعالى او البشر ومع تعيين المراد
من اللفظ فلا اثر للعلم بتعيين واضعه كما لا يخفى ثم اعلم
ان ما ذكرنا من الاختلاف في واضع اللغة مبني على ما
ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى بواسطة
الوضع له وفيه قول اخر يسقط معه الخلاف المذكور من
اصله وهو ان دلالة اللفظ على المعنى طبيعية لذات
اللفظ من دون توسط الوضع وهو منقول عن عباد بن
سليمان الضيمري وجمع من اوائل المعتزلة واهل
التكسير وهذا القول وبطلانه معلوم بالضرورة
لما يرى من ان اختلاف اللغات باختلاف الامم فانه لو
كانت دلالة الالفاظ طبيعية غير مستندة الى وضع

كذا لتهاعي وجود الالفاظ لوجب ان يفهم من كل واحد
معنى كل لغة وبعد لفظ لامتناع انفكاك المدلول عن الدليل
كما ان كل احد يفهم كل لفظ ان له لافظا وايضا فانا نعلم
قطعا ان المنقولات والاعلام وغيرها من الالفاظ التي
حدثت فيها الوضع لم تكن دالة قبل حدوثه على ما يفهم منها
بعده ثم صارت بحيث تدل عليه وان غير التجدد من تلك
الالفاظ كان دالا قبل حدوث وضعه الثاني على ما لا دلالة
بعد حدوثه وليس في ذلك الا لحدوث الوضع اللاحق
وزوال اثر السابق بالهجر اذ لو كانت الدلالة ذاتية
لاستوت في جميع الاحوال واستدل ايضا بانها لو
كانت ذاتية لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث
يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول
بالغير ولامتنع مشتركا بين المتنافيين او الشيء الواحد لا
يناسب بالذات كلا الضدين او النقيضين ولانه لو وضع لهما
فاما ان يدل عليهما او على احدهما فيلزم الاختلاف والتخلف
لان الوضع لهما على هذا التقدير يستلزم الاختلاف والتخلف
ولان الوضع لهما على هذا فيلزم الاختلاف الاتصاف

بالمتنافيين

بالمتنافيين او خلاف الغرض والتالي باطل للقطع بجواز الوضع
للمتنافيين بل وقوعه كما في القرء للحيض والطهر والجون
للابيض والاسود والناهل للعطشان والريان الى غير
ذلك مما يعلم من تتبع اللغة وفي جميع نظر احتج القائلون
بالمناسبة بانه لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني امتنع
الاختصاص بها والا لزم الترجيح او الترجح من غير مرجح وهو
محال واجيب بمنع الملازمة فان المرجح لا ينحصر في المناسبة
وارادة الواضع تصلح للترجيح من غير انضمام شيء اليها
فان كان من الله فكتخصيص الحدوث بوقته وان كان
من الناس فكتخصيص الاعلام بالاشخاص فان المخصص فيه
حضور ذلك اللفظ بالبال حال الوضع وفيه انه على القول
بان الواضع هو الله فالارادة والاصلح الترجيح بها الرجوع
الى العلم بالاصلح في حقه تعالى كما حقق في محله الا ان الاصلحية
التي هي مناط تعلق الارادة انما يكون مع الاختلاف اما
مع التساوي كما هو المفروض فالاصلحية غير معقولة اصلا
وبدون الرجوع الى العلم بالاصلح لا تصلح الارادة للترجيح
الا على القول بجواز الترجيح من غير مرجح كما ذهب اليه الاشاعرة

وح كان الجواب منع بطلان التالي لا منع الملازمة لما توجه
المجيب واما على اصول الامامية والمعتزلة من امتناع الترجيح بلا مرجح
فلا يستقيم الجواب اصلا فان المراد من المرجح ما عدا الارادة او
المرجح لما سواها اذ الارادة في نفسها لا تستعقب الترجيح عندهم
وح على القول بان الواضع هو البشر الاصح القول بان المرجح
هو الخطور بالبال مط اذ كثيرا ما يخطر الالفاظ الكثيرة ببال
الانسان ومع ذلك فلا يعيّن الالفاظ مخصوصة منها
فلابد من مرجح اخر سوى الخطور والصواب ان يق ان استحالة
الترجيح والترجيح انما يقتضي استدعاء الوضع مرجحا يصح التعليل
به مط ولا يلزم من ذلك تحقق المناسبة الذاتية بين اللفظ
والمعنى لجواز ان يكون المرجح امرا آخر كالمناسبة الشرعية في
وضع الاعلام والمناسبة التي حصلت من صفات الحروف
وهيئاتها الحسية على ما ذكره ائمة الاشتقاق والتصريف
ولو سلم وجود المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى لا يقتضي
دلالة اللفظ على المعنى كما هو المط ليس كل امر ثابت في
الشيء ظاهرا فيه ولا كل مناسب له دالا عليه واعلم ان
الكلام ههنا يقع في مواضع الاول ان للحروف والكلمات

خواص

خواص وطبائع كساير الموجودات العينية وهذا مما اتفق عليه
علماء الاعلام فانهم اثبتوا للحروف طبائع كطبائع العناصر ورتبوا
على ذلك باعتبار افرادها وتركيبها على الوجوه المختلفة عجائب
الاسرار وغرائب الآثار في العوالم العلوية والسفلية بوجوديها
النطقية والكتبية واشتهر فيما ادعوا الوحي الالهي وما
ظهر لهم من اسرار الاسماء والحق ان تاثير الحروف واختصاصها
بالامور العجيبة امر ثابت لا ينكر فان للحروف المقطعة والعقود
والطلسمات والاشكال المشتملة على الاعداد من المربعات
وغيرها تاثيرات بيّنة معروفة ويشهد بها النقل المستفيض
والتجارب المتكررة والامتحانات الصحيحة ولكن قد طوي
العلم باسرار الحروف عن الناس بمقتضى الحكمة الالهية كما طوي غيرها
من العلوم السرية الخفية فلم يحط به الا ذو حظ عظيم الثاني
تناسب الالفاظ والمعاني في الذات والطبيعة وهذا
مما انكره الاكثرون اما لانهم لم يثبتوا الطبائع للالفاظ و
الحروف اصلا او لانهم زعموا ان طبايع الالفاظ والمعاني
مما لا يناسب طبائع المعاني والحق بناء على ثبوت الطبائع
امكان ثبوت المناسبة الذاتية بين الالفاظ والمعاني

فانّ العقل يجوّز على هذا التقدير ان يكون بعض الالفاظ موافقا
بحسب الطبع بعض المعاني ولا مانع من ذلك اصلا سوى
ما ذكروه من لزوم المناسبة للمتنافيين على تقدير الوضع لهما
وكذا لزوم التخالف والاختلاف على ما سبق بيانه والجواب
عن ذلك واضح لظ فانّ الممتنع كون الشيء الواحد مناسبا
للمتنافيين من حيث انهما متنافيان واما كونه مناسبا لهما
من غير جهة التنافي بل باعتبار مشترك او جهتين مختلفتين فلا
امتناع فيه قطعا ومن ثمّ يعلم جواز الاختلاف في المدلول فانّ
الممتنع فرع امتناع المناسبة للمتنافيين وقد عرفت ما فيه
واما العلم بتحقق الذاتية فالطريق اليه امران احدهما الوقوف
على طبائع الحروف واسرارها وهذا محال متعسر لاكثر الناس
كما اشرنا اليه وثانيهما انحصار المرجّح للوضع للمناسبة الذاتية
كما زعمه المستدل وقد عرفت جوابه ولو قيل ان كان
المدعى ثبوت المناسبة الذاتية في الجملة ولو في بعض الالفاظ
فالمعتمد الثبوت والا فالنفي لكان قويا فتدبّر الثالث
ان دلالة الالفاظ على معانيها للمناسبة الذاتية دون
الوضع وهذا هو محل النزاع في المسئلة وقد عرفت انّ الحق

ما ذهب

ما ذهب اليه الجمهور من انتفاء الذاتية للالفاظ وان فهم المعنى
من الالفاظ مستند الى الوضع دون المناسبة بان نقضينا
طبائع الالفاظ وقلنا انها لاثبات في طبائع المعاني لكانت
الذاتية ممتنعة قطعا والا لكانت ممكنة غير متحققة اما الامكان
فلتجويز العقل بعد اثبات طبائع الالفاظ وانها مناسبة
لطبائع المعاني لوقوع الانتساب الذاتي بين الالفاظ والمعاني
حيث تفهم المعاني من الالفاظ عند اطلاقها بدون
التوقف على الوضع وهو ظاهر امتناع الوقوع فلانا نعلم بالضرورة
استناد الفهم والاستفادة من الالفاظ الى الوضع دون
المناسبة ولذا كان الفهم والاستفادة مخصوصين بالعالم
بالوضع ولاختصاص العلم بوضع كل لغة لطائفة اختلف
اللغات باختلاف الناس في العلم والجهل ولو كانت الدلالة
ذاتية لامتنع اختلافها باختلاف الامم في الاصقاع و
الازمان ولاهتدى كل احد الى كل لغة ووضع وهو
معلوم البطلان فان قيل وجود المناسبة الذاتية يقتضي
جواز العلم بها المقتضي تحقق الدلالة الذاتية فلا يجوز نفيها
قلنا بعد تسليم المقدمتين يمنع تكرر الاوسط في القياس

فغاية ما لزم اجتماع الدلالتين في تحقق العالم بالمناسبة
الذاتية والظ ثبوت الذاتية بدلا عن الوضعية في الجميع و
لم يلزم من ذلك قطعا ولما كان ظ القول بالدلالة
الذاتية ظ الفساد واوله جماعة فقيل ان المراد من ذلك
دعوى التناسب الذاتي بين اللفظ والمعنى وان ذلك
التناسب هو علة الوضع الذي هو السبب في دلالة اللفظ
على المعنى وحيث كانت الدلالة موقوفة على الوضع والوضع
موقوفا على المناسبة الذاتية التي هي علته لو كانت الدلالة
موقوفة على المناسبة الذاتية وبهذا الاعتبار جاز وصف
الدلالة بكونها ذاتية مع ان المنقول عنهم في كتب الاصول
ليس الا القول بالمناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى
واما الدلالة ذاتية وليست بوضعية فليس فيما حكي عنهم
ما يدل على ذلك واما في استدلالهم المنقول ما يشعر به
اصلا وقال صاحب المفتاح ان ما ذكروه تنبيه على ما
عليه ائمة الاشتقاق والتصريف من ان للحروف في
انفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس والشدة والرخاوة
والتوسط بينهما وغير ذلك وتلك الخواص تقتضي ان

يكون

يكون العالم بها اذا اخذ في تعيين شيء مركب منها لمعنى لا يهمل
التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة كالفصم بالفاء الذي هو
حرف رخو لكسر الشيء من غير ان يبين والقصم بالقاف
الذي هو حرف شديد لكسر الشيء مع الابانة وان لهيئات تركيب
الحروف ايضا خواص كالفعلان والفعلى بالتحريك كالنزوان
والحيدى لما فيه من مسماه من الحركة وكذا باب فعل بالضم مثل
شرف وكرم للافعال الطبيعية اللازمة وقس على هذا ولا يخفى
ان مرجع التأويلين الى شيء واحد هو ان المقصود بيان حكمة
الوضع وعلته تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني وان
اختلفا في التعليل فان العلة على الاول امر معنوي راجع
الى ذات اللفظ حقيقة وعلى الثاني صفة حسية ثابتة في
اللفظ ظاهرة في اللفظ والاول انسب بكلام القوم والثاني
اقرب الى القبول وفي كل منهما نظر اما الاول فظ مما سبق
واما الثاني فلان اختصاصه بالعالم بخواص الالفاظ وعدم
اطراده في جميع الاوضاع كما لا يخفى قوله وان كان الوضع
ط رغير الشرع فحقيقة عرفية عامة او خاصة المستفاد من
كلامهم في هذا المقام حيث جعلوا الحقيقة العرفية قسيما

للغوي لا اعتبروا فيها استفادة المعنى بوضع طار انها
مباينة لها وهو تكلف فان الظاهر ان الحقائق الاصلية كالارض
والسماء والنار والماء وغيرها مما لا تتغير عن معناه الاصلي لا
تتغير عن معناه الاصلي لا يطلق عليها في العرف اسم الحقيقة
العرفية وربما ظهر من بعضهم ان العرفية ما يستفاد منه المعنى
اصليا وهو خلاف المعروف من معناها والظاهر انه اصطلاح
جديد لبعض المتأخرين وما قيل من ان الاصل اتحاد
الحقيقة اللغوية والعرفية فكأنه مبني على هذا الاصطلاح اذ لا
يعقل الاتحاد حقيقة مع تباين الحقيقتين كما يقتضيه
البناء على المعنى المعروف والحقيقة العرفية بهذا المعنى
اعم مطلقا من اللغوية لتصادقهما في الامثلة المذكورة وصدق
العرفية بدون اللغوية في الاوضاع الطارية وقد يقال
ان العرفية لو عمت فانما تعم الاصلية الباقية واما المهجورة
فلا يطلق عليه اسم العرفية قطعا فعلى هذا فالنسبة بين
اللغوية والعرفية عموم من وجه وكيف كان فلا يعتبر في صدقها
بقاء المعنى مطلقا اذ الظاهر اطلاقها على الطارية المهجورة
بل اما ان يعتبر فيها البقاء ان كانت اصلية او لا يعتبر

البقاء

البقاء فيها اصلا وربما لاح من بعض كلمات القوم ان الحقيقة
العرفية ما يستفاد منه المعنى بحسب العرف بالفعل ومقتضى
ذلك خروج المهجورة عن العرفية وان كانت طارية
وهو بعيد وعلى تقديره فهل تدخل في اللغوية او تبقى لا واسطة
بينهما وبين العرفية احتمالان والحاصل ان الظاهر من كلام
الاصولية وعلماء البيان ان المعتبر في الحقيقة اللغوية كونها
اصلية غير مسبوقة بوضع اصلا باقية كانت ام مهجورة وربما
ظهر من بعضهم ان المعتبر فيها ان لا يكون مسبوقة بجميع
اوضاع اللفظ وان تقدم عليها بعضها وهو بعيد جدا
اذ الحقيقة المتحدة لا يطلق عليها اسم اللغوية في عرفهم
واما العرفية فهل المعتبر فيها ان تكون طارية غير اصلية باقية
كانت او مهجورة او باقية اصلية او طارية او طارية باقية
احتمالات اظهرها الاول والنسبة بين اللغوية بمعناه
المعروف والعرفية بالمعنى الاول والثالث مباينة كلية
وبالمعنى الثاني عموم وخصوص من وجه وكذا بين اللغوية
بمعناه الاخر والعرفية بالمعنيين الاولين بينهما عموم و
خصوص من وجه وبينها وبين العرفية بالمعنى الثالث

تباين كلي والاصلية المهجورة لغوية فقط لما ان الطارية
الباقية عرفية كذلك والباقية محتملة للاختصاص والاشتراك
وتحرزوا بحسب اختلاف اللغوية والعرفية في المفهوم و
الوضع الطارئ هو الوضع الجديد الذي ليس باتحاد دال
على وضع سابق لاختصاصه بالنقل فلا يتناول وضع
الالفاظ المخترعة التي لم توضع لمعنى في اللغة مع انها من
اقسام الحقيقة العرفية بخلاف الاول فانه يعم الجميع
فتعين ارادته وعموم العرفية وخصوصها باعتبار
تعين الواضع فيها وعدمه فالعرفية العامة ما لم يتعين
واضعه كالدابة فانه في اللغة لكل ما يدب على الارض ثم
غلب استعمالها في العرف العام في ذي الاربعة حتى
تعينت لذلك وليست الغلبة فيها من فريق دون فريق
وطائفة دون اخرى بل من الجميع فلذا كانت عامة والخاصة
ما تعين كما في اصطلاحات ارباب العلوم والصناعات
فانها مختصة بهم لحصول الغلبة والاشتهار في معانيها عندهم
والظاهر خروج الاعلام الشخصية عن الحقيقة العرفية اما
عن العامة فظ واما عن الخاصة فلتصريحهم بان الوضع

فيها

فيها من قوم او فريق والاعلام ليست كذلك لاختصاصها بواحد
غالبا وايضا فان الاعلام المستعملة في مسمياتها حقيقة من
اي مستعمل كان كالعرفية العامة والخاصة انما تكون حقيقة لو
كان المستعمل لها من اهل الاصطلاح فان الفعل مثلا اذا استعمله
غير النحاة فيما يقابل الاسم والحرف كان مجازا لكونه مستعملا
في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب ومن هذا يعلم ان الفرق
بين العرفية العامة والخاصة من وجهين تعين الواضع وعدمه
وعموم الاستعمال على وجه الحقيقة وخصوصه وان الاعلام
تفارق العرفية العامة في الوجه الاول والخاصة في الثاني فهي
خارجة عن العرفية بقسميها فاما ان يكون قسما رابعا
للحقيقة ويكون تقسيمها الى الاقسام الثلثة غير حاصر او
يكون خارجة عن المقسم اعني مطلق الحقيقة وقد حكي عن
الرازي في المحصول والامدي في الاحكام ان الحقيقة والمجاز
يشتركان في امتناع اتصاف اسماء الاعلام بهما كزيد
وعمرو واعترض ان خروجها عن الحقيقة والمجاز مع صدق
الحد والاشتراك في العلامات واللوازم لا وجه له واجيب
بان المراد خروجها عن الحقيقة والمجاز اللغويين لا مطلق الحقيقة

والمجاز واورد عليه بطلان الانحصار واشتهار التقسيم الى
الاقسام الثلاثة المشهورة ورد ذلك بان المراد من
اللغوي المعنى الاعم الشامل للثلثة دون المقابل للشرعي
والعرفي وفيه تكلف والاولى ان يقال ان المراد خروج الاعلام
عن اللغوية بمعنى ما يضاف الى اللغة وينسب اليها لاختصاصه
بها فان الاعلام ليست كذلك لاشتراكها بين اللغات
وعدم اختصاصها بشيء منها وان احقق الواضع به ويمكن
حمل الجواب على هذا المعنى فيندفع الايراد كما لا يخفى وههنا
فوائد مهمة ينبغي التنبيه عليها الاولى طال التشاجر والتنازع
بين العلماء في ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية
او الامور الخارجية فذهب الى كل فريق واحتج الاولون
بوجوه الاول دوران الالفاظ الموضوعة مع المعاني الذ
الذهنية وجودا وعدما فان من ظن الشبح حجرا اسماه به
واذا تغير ذلك الظن بانه انسان مثلا تغير معه التسمية فسماه
باسم الانسان فلو كانت بازاء الامور الخارجية لما تغيرت
التسمية بتغير الشبح لعدم تغير الامر الخارجي واعترض عليه
بوجوه الاول ان التغير التسمية لتغير الامر الخارجي في اعتقاد

الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية او الخارجية

المتكلم

المتكلم فان الانسان والحجر موضوعان للامرين الخارجيين
فان المتكلم لما ظن الشبح حجرا اطلق عليه لفظ الحجر ثم لما ظنه
انسانا اطلق عليه لفظ الانسان فتغير التسمية ليس الا لان
الموضوع هو الشبح الخارجي الثاني طلب الدليل فانها لو كانت
للصور الذهنية لما تغيرت التسمية مع بقاء الصورة في
المثال المفروض وان تغير الشبح والتالي باطل قطعا لامتناع
اطلاق الحجر على الانسان حقيقة لا يقال المراد من الصورة
صورة الشيء المطابقة له في الواقع وقد تغيرت اذ على هذا
يلزم صحة احد الاطلاقين وفساد الاخر لانتفاء المطابقة
فيهما معا مع انهما صحيحان بالاتفاق فان قيل من الجائز ان
يكون اللفظ موضوعا للصورة الواقعية ويصح معه كلا الاطلاقين
نظرا الى اعتقاد الواقعية قلنا ذلك هدم لما اعتمدتم عليه
من دلالة تغير التسمية اذ من الجائز ان يكون اللفظ موضوعا
للامر الخارجي ويصح معه الاطلاق باعتبار الاعتقاد و
تجويز احد الامرين دون الاخر تحكم الثالث ان اقصى ما
دلت عليه انتفاء الوضع للامور الخارجية ولا يلزم من ذلك
الوضع للامور الذهنية لامكان الواسطة وهو الوضع للماهية

من حيث هي بغير نظر الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة
في الذهن الثاني انها لو كانت موضوعة للامور الخارجية
لزم امتناع الكذب في الاخبار فان قولنا زيد قائم لو كان
موضوعا لقيام زيد الموجود في الخارج لكان دالا عليه فيكون
صدقا البتة واعترض ايضا بوجوه الاول ان دلالة
الكلام على تحقق النسبة الخارجية ليست دلالة عقلية يمتنع
فيها تخلف المدلول عن الدال حتى يلزم تحققها فيكون صادقا
بل دلالة وضعية على تحقق النسبة الخارجية والتخلف
عن الدلالة الوضعية جائز اتفاقا وثانيهما انه لو كان الكلام
موضوعا للنسبة الذهنية فهو انما يدل على تحققها فيصير قولنا
زيد قائم بمنزلة ان يقال زيد قائم في اعتقادي فينبغي
ح ان يكون صدقه وكذبه باعتبار تحقق تلك النسبة وعدمها
فمتى تحققت النسبة الذهنية يلزم ان يكون صادقا وان لم
يكن مطابقا للخارج ومتى لم يتحقق يكون كاذبا وان كان مطابقا
والصدق والكذب باعتبار المطابقة وعدمها كما هو مذهب
النظام لا باعتبار المطابقة للواقع كما هو المشهور كذا قيل
وثالثها ان غاية ما يلزم من هذا الدليل ايضا عدم الوضع

للامور

للامور الخارجية والمط انها موضوعة للصور الذهنية ولم يلزم من
ذلك ورابعها ان الدليل اخص من المدعى فانه لو صح فانما تم
في المركبات الخبرية التي يجري فيها الصدق والكذب فلا يتم التقريب
الثالث انه نعلم بالضرورة وضع الالفاظ للمعدومات الممكنة
والممتنعة ومع ذلك كيف يدعى ان الالفاظ باسرها
موضوعة للموجودات الخارجية واعترض عليه ايضا بامكان
الواسطة واحتمال التفصيل كما تقدم آنفا احتج القائلون بوضع
الالفاظ للامور الخارجية بان من قال دخلت الدار واكلت
الخبز وشربت الماء وبعت العبد واخذت الدراهم وركبت
الدابة الى ما لا يحصى انما يريد من ذلك كله الامور الخارجية
دون الصور الذهنية فعلم ان الالفاظ موضوعة لها دون
الصور والقول بان تلك الالفاظ استعملت في الامور
الخارجية مجازا من باب المسامحة لوجود القرينة الصارفة بعيد جدا
بل مقطوع بفساده فان ذلك يفضي الى انسداد باب
الحقيقة بالكلية وارتكاب التجوز في جميع الالفاظ وهو
باطل بالاتفاق واعترض بالمعارضة بالقضايا الكثيرة
التي موضوعاتها المعدومات الممكنة او الممتنعة فان

اراده الامور الخارجية فيهما غير متصور ولذا قيل ان القول
بان الالفاظ باسرها موضوعة للحقائق الخارجية على ما صرح به
بعض النحويين محال لخفائه وبطلانه وبما ذكرنا ظهر ضعف
حجة القولين وان المعترض ستظهر من الجانبين وقد ادعى
بعض الافاضل الخلاف في هذه المسئلة على الخلاف في
مسئلة المعلوم بالذات مدعيا ان من قال بان المعلوم بالذات
هو الصورة الذهنية كالشيخين واتباعهما بناء على ان الحاضر
في الذهن حقيقة انما الصور الذهنية وذو الصورة انما يحصل
فيه لان الصورة المطابقة او غير المطابقة حاصلة فيه وانا كثيرا
ما نتصور اشياء لا وجود لها في الخارج قال بان اللفظ موضوع
للصور الذهنية ومن قال بان المعلوم بالذات هو ذو الصورة
كالعلامة الرازي والمحقق الطوسي والسيد الشريف وغيرهم
على ان ذا الصورة هو المنتقل اليه بالذات وان الصورة
انما هي مرآة للملاحظة ولذا قد يحصل الالتفات الى الامر الخارجي
من دون شعور بالصورة بل مع انكارها كما للمتكلمين النافين
للوجود الذهني وارتسام الصور وانا اذا ابصرنا زيدا كان المبصر
هو زيدا الخارجي لا صورته المنطبعة في الجليدية فانها ليست

من المحسوسات

من المحسوسات فضلا عن ان يكون من المبصرات قال بان الالفاظ
موضوعة للامور الخارجية وهذا بناء على ان الالفاظ موضوعة لما
هو معلوم بالذات وقد ادعى الفاضل المشار اليه القطع بذلك
وان ذلك مما لا شك فيه واعترض عليه بالمنع فان الملازمة
ليست بينة ولا مبينة ولا مسلمة للجميع فتفرع الخلاف عليها مجرد
دعوى لا شاهد لها ثم لو صح البناء المذكور فالوجه ان يزاد
في المسئلة قول ثالث هو ان اللفظ في الموجود الخارجي موضوع
لما هو موجود في الخارج وما عدا ذلك للامر الذهني فان الظاهر
من كلام صاحب المحاكمات انه قال بذلك في المسئلة المعلوم
بالذات وقد رجحه ايضا بعض المحققين مدعيا رجوع الاطلاقين
الى هذا التفصيل والى ان النزاع في المسئلة لفظي قال وكيف
يتوهم في شان المحقق الطوسي والامام الرازي وامثالهما من القائلين
بان المبصر هو زيد الخارجي انهم ذهبوا الى ان المعلوم في غير
الموجودات الخارجية هو الموجود الخارجي فالظاهر ان مرادهم
ان المعلوم بالذات هو الموجود الخارجي في الموجودات الخارجية
لا مطلقا فينطبق على التفصيل المذكور وكذا اسند الشيخ والفارابي
واضرابهما على القول بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية

مط فلوضح ان الخلاف في الوضع متفرع على الخلاف في المعلوم
بالذات فاحفظ ان المراد كون الصورة معلومة بالذات فيما لم يكن
ذو الصورة موجودا في الخارج فينطبق على التصحيف ايضا ويصير
النزاع بين الفريقين لفظيا في كلتا المسئلتين واعترض على
التصحيف بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين ما اذا كان
المعلوم موجودا خارجيا وبين ما اذا لم يكن والمعلوم بالذات
في القسم الثاني هو الصورة فيجب القول به مط ورد ذلك
بانا لا نسلم الوجدان بعدم الفرق فانا نجد من انفسنا في القسم
الاول انا ادركنا شيئا خارجا عنا والتفتنا الى ما في انفسنا
ورجعنا اليه وهذا انما يستقيم لو قيل بان المحتاج الى ارتسام
الصورة وانطباعها ادراك الامر الذي لا وجود له في الخارج
وان الامر الخارجي لا يصغر ادراكه بمثل الصورة في الذهن بل
يكفي في ادراك النفس بل يكفي في ادراك الذهن له ارتباطه
والتفاته اليه على وجه مخصوص من غير انطباع صورة فيه كما ذهب
الى مثله القائلون بان الابصار بخروج الشعاع فانه على هذا التقدير
نتيجة القول بان المعلوم في ادراك الامور الخارجية هو نفس
تلك الاشياء وفي غيره الصورة الحاصلة في الذهن او الموجود

في الاول هو الامر الخارجي وفي الثاني الصورة الذهنية وليس المعلوم
الا الموجود في الذهن او الخارج لكن الظاهر ان ذلك مما لم يقل به
احد فان المتكلمين النافين للوجود الذهني قالوا بنفيه مط في
الامور الخارجية وغيرها واللازم من ذلك نفي الوضع للصور
الذهنية مط والحكماء المثبتين للوجود الذهني قالوا بثبوته لكل
من غير فرق بين الامر المحقق الموجود في الخارج وغيره والمنشأ على
ذلك بعد تسليم ان المعلوم بالذات فيما لا وجود له في الخارج
الصور الذهنية ان المعلوم هو الصور الذهنية مط وان كان
ذو الصورة موجودة في الخارج ضرورة انه بعد حصول الصورة
في الذهن وارتسامها فيه لا يتفاوت الحال باعتبار وجود ذي
الصورة في الخارج وانتفائه لقيام الصورة في الذهن وحصولها
عند النفس في الصورتين فدعوى ان الالتفات في احديهما الى
ما في النفس وفي الاخرى الى ما هو خارج عنها خارجة عن الانصاف
ومنع التسوية بين الامرين لك كما فعله المجيب خلاف ما يحكم
به الضرورة الوجدانية وما قيل من ان الصورة اذا لم يكن
لها مطابق في الخارج فانه لا يلتفت الذهن اليها بخلاف ما اذا
كان له مطابق خارجي فان الذهن انما يلتفت ح الى ذلك

المطابق وينفصل عن الصورة بالكلية فكلام شريف لا يلتفت
اليه في المطالب العلمية على انه لو صح ذلك فلا يمكن القول به
في مسئلة المعلوم بالذات فان المفروض فيها تحقق المعلومين
وكون احدهما معلوما بالذات والآخر معلوما بالتبع فان الخلاف
في المعلوم بالذات لا يعقل الا بعد تحقق امرين معلومين
وقطع الاشتباه في تعيين ما هو معلوم بالذات منهما وما ذكر
على تقدير تسليمه انما يقتضي ان التحقق في الصورتين في شيء
واحد هو المعلوم فبناء احدى المسئلتين المنتسبتين على
امرين متناقضين على الاخرى بناء للشيء على نقيضه ومن هذا
يعلم ان الواجب تخصيص الخلاف في مسئلة المعلوم بالذات
بصورة تحقق صورة الذهنية مع مطابقتها الخارجي اذ مع
انتفاء احدهما لا يتصور النزاع فيما هو معلوم بالذات كما لا يخفى
واعلم ان للمتاخرين في المسئلة قولين احدهما ان اللفظ
موضوع للماهية من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في
الخارج او مرتسمة في الذهن فانه لما لم يمكن القول بوضع الالفاظ
للموجودات الخارجية او للصور الذهنية تعين القول بوضعها
للماهية وربما ادعى بعضهم ان من قال بان الالفاظ موضوعة

للأمور

للامور الذهنية او الصور الذهنية انما اراد هذا المعنى بناء على ان
الخلاف في ان اللفظ موضوع للموجود الخارجي او للموجود الذهني
الذي هو اعم من المعلومات والصور الذهنية او ان المراد بالصور
الذهنية الماهية من حيث هي فانه قد يطلق عليها اسم الصورة
فانه لو كان النزاع في الصورة الذهنية بمعنى المعلوم لم تنهض
الدلائل التي ذكروها على افادة المدعى اذ لا يلزم من عدم كونها
موضوعة للصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية عدم
كونها موضوعة للصور الذهنية بمعنى المعلوم فذكرها موضوعة
للاشياء الخارجية بل لم يصح هذا المذهب قطعا لان من
سمع لفظ زيد لا ينتقل ذهنه الا الى زيد المعلوم المرتسم
صورته في الذهن من غير التفات الى تلك الصورة بل مع
انكارها كالمتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام الصور
فيبقى مزيد الخلاف في الامر الذهني بمعنى المعلوم دون
الصورة بمعنى العلم كما قيل وقد جعل بعض المحققين هذا
النزاع اي النزاع في مسئلة الوضع لفظيا جعل القولين
الى تحقيق هذا الاحتمال فمن قال انها موضوعة للامر الخارجي
اراد بالامر الخارجي مقابل الصورة الذهنية من حيث

انها قائمة بالذهن اي من جهة كونها علما ومن قال انها موضوعة
للامور الذهنية او الصور الذهنية اراد بها الماهية اذ كثيرا
ما يطلق عليها الصور واعترض عليه بان الوضع للماهية الا يتيسر
في الامور الكلية كالانسان مثلا فان الظاهر انه موضوع للماهية
من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي واما
الامور المشخصة فلا يصح فيها القول بالماهية اذ الظاهر ان
زيدا مثلا ليس موضوعا لماهية الانسان من حيث هي ولا يعقل
له مع النظر عن الوجود ماهية غير ماهية الانسان اصلا اذ لا
يمكن ان يكون شخص واحد موجودا في الذهن والخارج معا
بل نقول الظاهر انه ليس في هوية الشخص امر سوى الماهية
الكلية الا العوارض الخارجية ولا امر نسبته الى الماهية النوعية
نسبة الفصل الى الجنس على ما قيل بل الماهية الكلية اذ لو
وجدت صارت متشخصة بدون انضمام شيء اليها ففي اذا
وجدت في الخارج كانت شخصا واذا وجدت في الذهن
كانت شخصا اخر ولا يمكن ح ان يوجد الشخص الخارجي في
الذهن قطعا فعلم انه ليس للاشخاص ماهية سوى الماهية
نظ ان الالفاظ الدالة على الاشخاص كزيد وعمرو ليست موضوعة

لماهيتها

لماهيتها الكلية فالحق ان يقال ان اللفظ في الجزئيات الخارجية
موضوع للشخص الخارجي وفي الذهنية للشخص الذهني وانه
في الكليات موضوع للماهية من حيث هي وهذا التفصيل هو
القول الثاني من القولين المشار اليهما وهو الحق الذي
لا محيص عنه ان اريد بوضع الالفاظ للجزئيات الموجودة
في الذهن او الخارج وضعها للذوات المعينة التي لو كانت
موجودة كانت موجودة في الذهن او الخارج على ان يكون
الوجود الخارجي او الذهني وضعا تقديريا للموضوع له فانه لو
اعتبر الوجود جزءا من الموضوع له او وصفا محققا له كما يوهمه
ظ القول بانها موضوعة للموجودات الذهنية او الخارجية كان
فاسدا فانا نقطع بان المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات
المشخصة من دون التفات الى كونها موجودة في الخارج او
معدومة فيه ولذا صح الحكم عليه بالوجود والعدم الخارجيين
وجاز التردد في كونه موجودا في الخارج او لا ولو كان الوجود
الخارجي جزءا من الموضوع له لزم ان يكون قولنا زيد موجود
في الخارج بمنزلة الموجود في الخارج موجود في الخارج وقولنا
زيد موجود في الخارج بمنزلة تردد الموجود في الخارج بين موجودا

بس ح

في الخارج ولكان التردد في وجود زيد في حكم التردد في وجود زيد
الموجود وعدمه ولكان تحققاله لكان الحكم بالوجود والعدم
والتردد بينهما بمنزلة اثبات اللازم ونفيه وان التردد في ثبوته
ونفيه والتالي باطل بالضرورة والظاهر ان مراد القائل هو ذلك
المعنى وان كانت عبارته موهمة بخلافه ولا يذهب عليك انه
يمكن رجوع القول بالمهية الى هذا التفصيل بان يكون المراد
من الماهية ذات الشيء حقيقة كلية كانت او جزئية فانها قد
تطلق على هذا المعنى وقد عرفت جواز رجوع القولين الى
القول بالماهية كما حكى بعض المحققين فيكون مرجع الاقوال
الاربعة الى شيء واحد ويكون النزاع بين القوم لفظيا ناشئا
عن عدم فهم المعنى المراد من اللفظ على ما ينبغي ومثله غير عزيز فتامل
في هذا المقام فانه من مزال الاقدام ومطارح الافهام الثانية توهم
كثير ممن لا تحقيق له دخول العلم في مدلولات الالفاظ حتى زعموا
ان معنى لا تتوضأ بالماء النجس ولا تأكل الميتة ولا تشرب
الخمر ولا تعمل بخبر الفاسق النهي عن استعمال المعلوم نجاسته
ونحوه كالشيء المعلوم حرمته والعمل برواية من علم فسقه
وان جهل ثبوت الوصف له خارج عن النهي ومقتضى ما ذكره

دخول العلم في مدلولات الالفاظ

ان

ان مجهول الحال واسطة بين العادل والفاسق وذلك
توهم فاسد فان الالفاظ موضوعة للامور الواقعية والعلم
والجهل خارجان عن ذلك قطعا وهذا امر معلوم لا خفاء فيه
بحسب العرف واللغة اذ المفهوم عرفا من الالفاظ جامدة ومشتقة
مفردة ومركبة ليس الا هيئات المعلومات من حيث ذواتها
من غير التفات الى كونها معلومة فان المفهوم من الماء هو الجسم
السيال المعروف وكلما هو كذلك في نفس الامر فهو ماء سواء
علم بهذا العنوان او لم يعلم وكذا المفهوم من الطاهر المتصف بصفة
الطهارة في الواقع وكلما كان كذلك فهو طاهر سواء علم اتصافه
بالطهارة او لم يعلم فالمجهول النجاسة واسطة بين المعلوم الطهارة
والمعلوم النجاسة وليس واسطة بين الطاهر والنجس وكذا
مجهول الحرمة واسطة بين المعلوم الحلية ومعلوم الحرمة لا بين
الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين معلوم الفسق
ومعلوم العدالة لا بين الفاسق والعادل وكلام اهل
اللغة صريح في ذلك فانهم انما ذكروا في الالفاظ التي ذكروها
في العنوانات انها اسماء لمسمياتها المعلومة من الامور
الواقعية ولم يذكر احد منهم العلم في مدلول الالفاظ ومقتضى

قواعد الصرف والاشتقاق ان المشتق هو الذات المتصفة
بالمبدا فاذا كان العلم خارجا عن مدلولات الكسب وهي كان
خارجا عن المشتقات وايضا العلم والجهل يتعلقان بمدلول
الالفاظ فقط ولو كان موضوعة للامور المعلومة من حيث انها
معلومة لا يصح تعلقهما بها فلا يصح ان يقال هذا الشيء معلوم
الطهارة او معلوم النجاسة وذلك الشيء معلوم الحلية و
معلوم الحرمة ومجهولهما وبطلان التالي ضروري ولكان السبب
في هذا التوهم هو ان المخبر لما لا يصح له الاخبار الا مع العلم
بالموضوع والمحمول كان قول القائل هذا الماء طاهر في قوة
هذا الذي علم انه ماء هو الطاهر وكذا الطالب لما لم يجز له طلب
غير المقدور والعلم من شرائط القدرة كان قوله لا تستعمل
النجس بمنزلة ان يقال لا تستعمل ما علمت نجاسته والجواب
ان اعتبار العلم في الخبر لكونه من لوازم صدق الخبر عند المخبر لا لدخول
في مدلول اللفظ كما هو المدعى وذلك واضح واما الطلب ففيه
مرضا فالى ان اعتبار العلم لامتناع طلب ما لا يطاق لا يوجب
دخوله في المدلول كما هو المدعى ان امتناع التكليف بغير
المقدور لا يقتضي اعتبار العلم قوله العلم من شرائط القدرة

ثم

ثمّ ولا يجدي نفعا لحصوله فيما هو المفروض قطعا وان اريد
ان العلم بتعيين المكلف به شرط فلا ريب في بطلانه لا
مكان تحقق الامتثال من الشبهة بفعل ما وقع فيه الاشتباه
بين الاوامر وترك الجميع في النواهي وذلك قد يكون
مقدورا بالضرورة فيجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
ومن ثم ذهب الفقهاء الى وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة
مطلقا واما غير المحصور فانما لم يجب التجنب فيه لاستحالته ولزوم
الحرج والفسق الشديد بالقرامه مرضا فالى النص والاجماع
على انتفاء الوجوب في مثله لا يقال قد صرح الفقهاء في مسئلة
المشتبه بالمضاف بوجوب الطهارة بكل من المشتبهين بل
حكموا بانه مع انقلاب احدهما يجب الوضوء بالاخر مع
التيمم مقدما للاول على الثاني وهذا من افراد المشتبه بالمحصور
فلو كان الواجب فيه اجتناب الجميع كما ذكرتم لوجب فيها هنا
ايضا اذ لا فرق بينه وبين المشتبه بالنجس او المغصوب
لانا نقول الفرق بين المشتبه بالمضاف وغيره كالمشتبه
بالنجس والمغصوب ان الاتيان بالمامور به في المشتبه
بالمضاف ممكن بواسطة الجمع بين الطهارتين ولا مانع منه

بخلاف المشتبه بالنجس والمغصوب فان الجميع هناك يستلزم
المحرم اعني التطهير بالنجس واستعمال المغصوب فان قلت اطلاق
الماء شرط في صحة الطهارة شرعا والاتيان بالمشروط بدون
الشرط تشريع محرم فالجمع بين الطهارتين في المشتبه بالمضاف
يستلزم المحرم ايضا قلت التشريع المحرم انما يلزم مع العلم
بالحال واما مع الاشتباه فالجمع من باب الاحتياط المامور به
كما لا يخفى نعم يتوجه على حكم الفقهاء بوجوب التجنب عن المشتبه
بالنجس مط ان المشتبه يشتمل على النجس والطاهر وكما ان
الشارع نهى عن الوضوء بالماء النجس فقد امر بالطاهر
فيتحقق التعارض بين الواجب والمحرم مع الانحصار
اذ الجمع بين الطهارتين يستلزم فعل المحرم وتركهما يستلزم
ترك الواجب فلا ترجيح وايضا فان كثيرا من الفقهاء في الثوبين
المشتبهين قالوا بوجوب الصلوة فيهما معا والفرق بينهما
وبين الانائين المشتبهين مشكل جدا ويمكن ان يقال
ان اطلاق وجوب التجنب عن المشتبه بالنجس مبني على
ترجيح جانب التحريم على الوجوب في صورة تعارض الواجب
والمحرم كما يستفاد من تتبع النصوص والحكم بوجوب الصلوة

في الثوبين

في الثوبين المشتبهين لاجل النص الوارد على خلاف الاصل
او لان طهارة الثوب من شرائط اختيارية لا من شرائط
المهية فتامل واعلم ان من فروع المسئلة اشتراط عدالة الراوي
وعدم حجية خبر مجهول الحال لما عرفت من ان العادل اسم لما
ثبت له وصف العدالة في نفس الامر والفاسق لمن ثبت
له الفسق كذلك والمجهول في نفس الامر اما عادل او فاسق
وليس واسطة بين الفاسق والعادل الواقعيين وانما هو واسطة
بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق فالحكم بالتثبت بمقتضى
اية النبأ عند خبر الفاسق يقتضي وجوب التوقف عند اخبار
من له تلك الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول
على العلم بانتفائها فيجب التوقف مع العلم بثبوتها او الجهل
بالحال وربما يتوهم ان هذا من قبيل المشتبه الغير المحصور
حتى لا يجب الاجتناب فيه كما هو الشان في ذلك اذ
المدلول في المحصور وعدمه ليس على الضبط والاثبات فقط
حتى يدخل في الى غير المحصور بل المناط فيهما التمكن من
الاجتناب بلا عسر وحرج وعدم التمكن كذلك ولا ريب
ان التثبت عند خبر مجهول الحال مما لا عسر فيه ولا حرج كمعلوم

في بحث عدالة الراوي بعد ان نفى الواسطة بين العادل و
الفاسق في نفس الامر ووجوب التثبت في الاية متعلق
بنفس الوصف لا بالتقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة
البحث والتفحص من حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل
اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة
السؤال والفحص عن جميع هذين الوصفين لا الاقتصار
على من سبق العلم باجتماعهما فيه وفيه بحث لان وجوب البحث
عن العدالة وعدمها ليس يوجب لوجوب التثبت في
خبر الفاسق بترك العمل برواية غير معلوم العدالة من
غير بحث وتفتيش لانتفاء المعارض على هذا التقدير والحكم
بارادة الفحص والسؤال في المثال المذكور غير مسلم لما عرفت
من امكان الامتثال في مثله بالجمع بين المعلوم والمشتبه ولا
يبعد ان يكون المراد انه لما كان الحكم في الاية والمثال متعلقا
بنفس الواقعي لا بالتقدم العلم به منه بخصوصه لم يجز الاقتصار
على المعلوم بل كان الواجب الا تحصيل العلم بنفس الامر
الواقعي بطريق البحث والتفتيش او غيره كالجمع بين المعلوم
والمشتبه في الفعل والترك وانما ذكر البحث بطريق المثال

وذلك ظاهر ومما يتفرع على ذلك وجوب الفحص والاجتهاد
مع العجز الحال كما لو قال صل الى جهة الكعبة واعمل
برواية العدل فانه يجب الاجتهاد في تعيين سمت القبلة
والتفتيش عن عدالة الراوي مع الجهالة لاطلاق التكليف
وتحقق القدرة على الامتثال ولو كان العلم بالوصف معتبرا
في صدق اللفظ لم يجب الفحص والاجتهاد لخطاء اذ التكليف
ح مشروط بتقدم العلم روجوب البحث معه تحصيل الحاصل
ثم ان البحث انما يجب لو عارض الامر بشيء النهي عما يشتبه
به كما في المثالين المذكورين حيث ان العمل برواية العادل
واجب وروایة الفاسق محرم والصلوة الى القبلة واجبة
والى غيرها محرمة فان المشتبه في مثل ذلك يدور امره
بين ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فيجب البحث عن حاله مع
التمكن واما اذا لم يكن هناك معارض كما لو امر باعطاء
كل مستحق درهما ولم ينه عن غير المستحق فلا يتعين
البحث على المكلف ح بل الواجب احد الامرين اما
البحث الكاشف عن حقيقته او الاتيان بالمعلوم والمشتبه
معا حتى يحصل اليقين بالامتثال قال صاحب المعالم ره

بحث

لكونه احد الطرق فی حصول العلم لا لاختصاص الامر وقد
ظهر بما ذكرناه ان الشارع اذا امر بشیء بحد صفته فاما ان
ینهى مع ذلك عما تشبه به او لا وعلى الاول فاما ان یكون للمكلف
طریق الى العلم بالحال او لا فان كان وجب البحث والتفتیش
والا بنی على ترجیح جانب التحریم او ثبت التخییر وعلى الثانی كان
المكلف مخیرا بین البحث والجمع المعلوم والمشتبه مثلا ولا یخفى
والثالثة قد تسامح اهل العرف فی استعمال الالفاظ الموضوعة
للمقادیر والازمنة والاعداد فیما زید علیها بالقلیل او نقص عنها
لعدم الاعتداد بالتفاوت الیسیر تنزیلا للموجود منزلة المعدوم
او المعدوم منزلة الموجود كما یقال لمن اقام ببلدة تسعة ایام
وبعض العاشر او عشرة ایام وبعض الحادی عشر انه اقام فیها
عشرة ایام ولمن قطع فرسخا الا ذراعا او ذراعین انه
قطع فرسخا ولمن اشترى رطلا الا درهما او درهمین او رطلا
ودرهما او درهمین انه اشترى رطلا وبالجملة فاطلاق تلك
الالفاظ مع الكثرة فی الزیادة والنقصان كما یقال زید یملك
الفا وهو اقل بقلیل او ازید كذلك وان الصندوق یسع عشرة
الاف او دونها او فوقها بیسیر ومثل هذا التحدید یسمى تقریبا

ومقابلة

ومقابلة التحدید الحقیقی وهو الذی یراد منه نفس المسمى دون
زیادة ونقصان وكثیرا ما یتسامحون ایضا بتسمیة الشیء
باسم اغلب اجزائه كما فی اطلاق الحنطة على المخلوط بالشعیر
او التراب واللبن على المشوب بالماء اذا كان الخلط او الشوب
یسیرا او لكثرة وقوع هذا التسامح فی اطلاقات العرف توهم
كثیر من الناس تغیر الالفاظ عن معانیها الاصلیة وصیرورتها
حقایق عرفیة فیما یتوسعون به حتى ان من الفقهاء من یرید به
هذا التوهم فحكم بارادة التقریب من كثیر من التحدیدات الواردة
فی الشرع كتحدید الكر بالوزن والمساحة وتحدید البلوغ بالسن
وتحدید الیأس به وبالاقامة القاطعة للسفر وغیر ذلك من التحدیدات
زعما منه صدق الاسم بحسب العرف فی جمیع ذلك مع التقریب
والتخمین وان العرف مقدم على اللغة فی الخطابات الشرعیة
وان القاصرین من زعم صحة السجود على القرطاس المكتوب
او الحجر الذی یعلوه الوسخ وان كانت الجبهة ملاقیة للكتابة
او الوسخ لانه لا یقال فی العرف انه سجد على القرطاس
او الحجر وكذا الحكم بصحة الصلوة اذا رفع جبهته عن موضع السجود
قلیلا ثم عاد ولو مع العمد والاختیار اذ لا یقال فی العرف انه زاد

في صلوته سهو او ذلك كله توهم باطل وخيال فاسد لان
العرف في ذلك كله مطابق للغة غير مخالف لها وتلك
الالفاظ باقية على معانيها الاصلية غير مصروفة عنها اذ انما
استعملها اهل العرف في غير معانيها لتسامحهم في الاطلاقات
وتوسعهم في الاستعمالات بمعونة القرائن الصارفة عن
الموضوع له كما في سائر المجازات ولذا تريهم في مواضع التحقيق
والتدقيق يدعون التسامح جانبا ويضربون عن التساهل صفحا
بل يحاسبون على الذرة والمثقال ويراعون الساعات
والدقائق ويلاحظون النقير والقطمير وكذا الفقهاء ولا
تامل لهم في ارادة التحقيق من الالفاظ في ابواب المعاملات
والوصايا والاقارير والمواريث في تحديد الاعواض وضبط
الاجال في المعاوضات والمداينات وانما ذهب بعضهم
الى ارادة التقريب في بعض المسائل غفلة عن حقيقة الحال
ولما استقر عليه امرهم في جميع العقود وتعويلا على القرائن الدالة
على التقريب في ذلك البعض والا فانا نقطع بان العشرة مثلا
اسم لهذا العدد المخصوص المتالف من الوحدات المعلومة
فاذا اضيف الى الايام وكان معناه عشرة ايام كاملة لا يزيد

عليها

عليها شيء ولا ينقص منها شيء فلو اطلقنا العشرة على ما ينقص
عنها بساعة مثلا فكانا ادعينا ان العشرة الا ساعة عشرة
حقيقة وانه لا فرق بين العشرة الكاملة والعشرة الا ساعة لقلة
النقص وعدم الاعتداد والتفاوت اليسير او ليس المراد ان العشرة
الا ساعة فرد من العشرة ليصح اطلاق اللفظ عليه لكونه فردا حقيقيا
من المسمى والا لما صح التعليل بقلة النقص وعدم الفرق لان
نسبة المسمى الى جزئياته نسبة واحدة لا اختلاف فيها وليس
نسبة البعض اليه اولى من بعض الاخر فيجب ان يكون صحة الاطلاق
في الجميع للفردية لا للفردية في البعض والقرب منه في الاخر ايضا ولو
كان الناقص والزائد من افراد العشرة لم يصح الاستثناء و
العطف في قولنا عشرة الا ساعة وعشرة وساعة والتالي باطل
بالضرورة وكذا المقدم ايضا ولو صح كون العشرة الا ساعة فردا
من العشرة للقرب منها وقلة النقص منها لزم ان يكون العشرة
الا ساعتين فردا من العشرة ايضا لان نسبة العشرة الا ساعتين
الى العشرة الا ساعة كنسبة العشرة الا ساعة الى العشرة الكاملة
وكذا القول في العشرة الا ثلثة والعشرة الا اربعة وهكذا الى ما لا
يتناهى في طرف القلة ومثل ذلك الكلام في جانب الزيادة

اضا بلا تفاوت فيلزم ان يكون جميع اجزاء العشرة واضعافها
عشرة حقيقة وهي ضرورية البطلان فعلم ان اطلاق العشرة
على جزئها القريب منها كالعشرة الا ساعة منها ليس باعتبار
الفردية بل التسامح العرفي في الاستعمالات وعدم اعتداد اهل
بالنقص اليسير غالبا وكون هذا القدر من التفاوت مما يتسامح
اهل العرف ولا ينظر اليه بل تنزل عدمه منزلة الوجود حتى كان
لا يؤثر عدمه في صدق اللفظ وهذا امر بين ظاهر في العرف
ولا تشكك فيه من قبيل الشك في الضروريات ويتنبه على ذلك
ما ذكرنا من ان اهل العرف يراعون التفاوت اليسير ويبالغون
في الاستقصاء والتدقيق اذا ترتب على التحديد امر مهم يعتنى
به وذلك كما لو اجل الغريم قضاء الدين بعشرة ايام ولم يبق
من المدة الا ساعة فانه لا يحق له المطالبة ولا يقدم عليها
ولو طالب كان للمديون ان يعتذر ببقاء شيء من المدة
ولم ينكر عليه احد من العقلاء في هذا الاعتذار وكذا لو قال
السلطان اهلكتك في هذه البلدة الى عشرة ايام فان
بقيت بعدها قتلتك فانه لا يجوز له قتله في العشرة وان لم يبق
منها الا ساعة او اقل ولو قتله السلطان نسب السلطان

١٧

الى العذر ونقص الايمان وكذا في كل امر له خطير وشان فان اهل
العرف في ذلك يجعلون على ترك التسامح والتساهل ويحتاطون
فيما ليس لهم فيه زيادة عناية واهتمام كما لا يخفى على من لاحظ
عادة الناس وطريقتهم في المعاملات والمحاورات وبالجملة فلاهل
العرف في اطلاقاتهم مقامات مقام تسامح وتساهل في اطلاق
اللفظ ومقام استقصاء وتدقيق والمعتبر في اثبات الحقيقة
العرفية صحة الاطلاق في المقام الثاني المبتني على ترك التسامح
والتساهل اذ لو كان صحة الاستعمال مطلقا على وجه التسامح و
الادعاء دليلا على كون اللفظ حقيقة لزم ان يكون المجازات
حقايق لان جلها بل كلها افراد ادعائية للمسمى فان القائل
رايت اسدا يرمي يدعي ان الرجل الشجاع فرد من افراد
الاسد حقيقة وان للاسد فردين احدهما الحيوان
الساهل المعروف بصفة الجرأة والفرد الاخر من الانسان
المشارك للحيوان في تلك الصفة فيلزم ان يكون الاسد
في الكلام المذكور حقيقة وذلك معلوم البطلان ولما كان
صحة الاطلاقات التي اشرنا اليها مبنية على التسامح الذي
لا يثبت الحقيقة لم يجز التعويل عليها في حمل الالفاظ لان

الاصل في الاستعمالات الحقيقة وحمل على المجاز موقوف على
القرينة والذي يدعى التوسعة في اطلاقات العرف اما ان يدعي
صحتها في غير مقام التسامح والتساهل او ان صحة الاطلاق ولو
في ذلك المقام يقتضي الوضع والنقل او ان الحمل عليه لا يتوقف
على ذلك بل يجب القول به وان كان مجازا وذلك كله باطل
لما عرفت من ان الاطلاقات المذكورة انما يصح في مقام التسامح
دون التحقيق وان صحة الاطلاق في مقام المسامحة والادعاء
لا يقتضي الحقيقة ولا يثبت الوضع وانه اذا لم يثبت الوضع للمعنى
لم يجز الحمل عليه الا مع القرينة لان الاصل في الاستعمالات
الحقيقة وبذلك علم انه لا اشكال في ارادة التوسعة اذا
كان اللفظ موضوعا لما يقتضيها او كانت هناك قرينة تدل
على ارادتها فان ذلك خارج عن محل النزاع قطعا اذ لا كلام
في دلالة القرينة ولا في دلالة اللفظ مع القطع بوضعه للمعنى كما
لا يخفى وانت اذا تصفحت هذا المبحث وامعنت النظر فيه
انكشف له الوجه فيما ذهب اليه الفقهاء من ارادة التحقيق
في مسائل الفروع واندفاع ما اورده المتاخرون عليهم من ان
التضييق معاني الالفاظ خلاف طريقة العرف فعليك بالتامل

ومن هذا المبحث قول الفقهاء باشتراط الصيغة في المعاملات اللازمة كالبيع
والاجارة والصلح فانهم ادعوا ان اسم البيع وغيره انما يطلق على ما
اشتمل العقد اي الايجاب والقبول اللفظيين وان ما لا يشتمل
على ذلك فليس بيعا ولا صلحا ولا اجارة وانما هو شيء يشبه
تلك الامور لمشاركته اياها في الغاية المقصودة فيها فيطلق
عليه الاسامي مجازا وقد اعترض عليه المتاخرون بان العرف قاض
بصحة الاطلاقات مع انتفاء الصيغة فان طريق الناس في
جميع الاعصار والامصار الاكتفاء في معاملاتهم بالمعاطاة الخالية
عن الصيغة وانهم يسمون ذلك اجارة وصلحا من غير توقف
فيتناوله الادلة الدالة على صحة المعاملات المذكورة وفيه ان
اكتفاء الناس بالمعاطاة وتسميتهم اياها بما ذكر ليس الا في الامور
المستحقرة التي لا يعتنى بشانها كبيع قليل اللبن واللحم والبقل
وما يشبه ذلك واما المعاملات الخطيرة كبيع الدور والخانات
والبساتين والحمامات ومع الجواري والعبيد والخيل الجياد والسلع
النفيسة المثمنة فانهم لا يكتفون فيها بالمعاطاة قطعا ولا
يعدون المعاطاة في تلك بيعا ومعاملة فعلم ان اطلاق البيع
مثلا على المعاطاة لتسامح العرف وتساهلهم في الاطلاقات

الفاضل ... فدرات الاعلام
في الاقدام ... منخوطيا
عفى عنه

وقد عرفت ان صحة الاطلاق في مقام الشك والادعاء لا
يقتضي الحقيقة ولا تتم الوضع فلا يدخل المغالطة في عمومات
السبع فانها انما تتناول الافراد الحقيقية دون غيرها واعلم
انه قد يتوهم ان كلما يصح اطلاقه عند اهل العرف حقيقة
فهو حقيقة عرفية وليس كذلك فان اهل العرف قد يصححون
الاستعمال لظنهم اشتماله مع تحققه فلا عبرة اذن في ثبوت
الحقيقة العرفية واشتمالها بحكم العرف بالصحة وعدمها بل
المعتبر في ذلك حكم العرف مع العلم بحقيقة الحال ابدا فيجب
تقديم اهل العرف واطلاعهم فان صح الاطلاق عندهم
مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا فخطاء او مجاز عرفي وان
كان الامر على العكس من ذلك عندهم نظرا الى
عدم اطلاعهم على حقيقة الامر والوجه في ذلك ان
العرف محكم في المفاهيم والمدلولات دون الافراد والمصاديق
ومن هذا يعلم انه لا يشترط في اسم المكاري والجمّال مثلا تكرار
العمل ثلاث مرات او اكثر بالتعقيب فان اهل العرف اذا
اطلعوا على قصد المتوطن وارادته فانهم يطلقون عليه
اسم المتوطن بمجرد انتقاله الى المكان مصاحبا للنية وان لم

نقض

نقض عليه المدة المذكورة وان فارق المكان من دقيقة الاول
نوع الاعراض فانه لا يطلق عليه الاسم معا في العرف و
لو لم يفارق بعد وكذا الكلام في الالفاظ الصنائع والحرف
فانه يطلق في العرف باتخاذها صنعة مع الاشتغال بها في الجملة
وان لم يتكرر العمل الا مع نية الاعراض فيزول عنه الاسم
وان كان متشاغلا ولهذا البحث فروع كثيرة في المسائل الفقهية
يقف عليها المتتبع الماهر ويغفل عنها المكلف القاصر
والله ولي التوفيق قوله ولا ريب في وجود الاخيرتين
اي اللغوية والعرفية اما اللغوية فلوجود مثل الارض والسماء
والنار والماء والحر والبرد من المتواترات التي لا يعقل
التشكيك واستدل عليها بان ههنا الفاظا مستعملة في معان
فان كانت الموضوع لها كانت حقايق لغوية وهو المطلوب والا
كانت مجازات لان الاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة و
المجاز وكونها مجازات يستلزم وجود الحقائق المناسبة لان
المجاز مشروط بالعلاقة المصححة والقرينة المانعة فالحقيقة
اللغوية موجودة قطعا واعترض عليه بان المجاز انما يستلزم
الوضع ومجرد الوضع لا يقتضي الحقيقة بل مع الاستعمال

وجود الحقيقة اللغوية والعرفية

وقد يستدل بانها لو كانت مجازات لزم الاحتياج الى
القرينة في استفادة المعاني منها والتالي باطل بالضرورة
اذ لا ريب في حصول الفهم فيها في نفس اللفظ فكذا المقدم
وفيه ان ذلك انما يثبت به كونها حقايق فاما انها حقايق
لغوية فلا وقد يستدل ايضا بان الانسان لتمدنه بالطبع
يحتاج الى الدلالة على ما في نفسه بسهولة والدال على ما في
النفس بسهولة هو اللفظ الموضوع وفيه انه انما يدل على
وجود الوضع وهو لا يستلزم المط واما العرفية فلوجود مثل
الدابة والقارورة والجابية والملك والجن والغائط مما
وضع في اللغة لمعنى ثم غلب استعماله في العرف العام في
غيره حتى افاد بغير قرينة وكذا لوجود مثل الفاعل والمفعول
والصحيح والمعلول والجوهر والعرض والصغرى والكبرى مما
غلب استعماله في العرف الخاص في غير معانيها الاصلية
والباعث على تغيير اللغة امران احدهما ان اللغة لا تفي
بجميع المعاني للقطع بخلو كثير من المسميات عن الاسماء كانواع
الروائح ولان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية لتركبها
من الحروف المتناهية والمتناهي لا يفي بغير المتناهي فربما

اضطروا

اضطروا الى التعبير عما لم يوضع له لفظ في اللغة ويحصل
ذلك باختراع الالفاظ واستعمالها في غير معانيها اللغوية و
حيث كان اختراع اللفظ خروجا عن قانون اللغة آثروا الامر
الثاني اعني تغيير المعنى الى ما اضطروا اليه وذلك اما لا رابط
له كما في المرتجل او للعلاقة بينه وبين المعنى اللغوي مع
هجره كما في المنقول او بدون الهجر كما في المجاز اللغوي والثاني
شدة الحاجة الى التعبير عن بعض افراد المسمى مع قلة
الاحتياج في البعض الاخر فيغلب استعماله في ذلك البعض
ويقل في غيره حتى يتحقق الهجر ويحصل النقل ويلوح من كلام
المصنف وغيره من الاصوليين في هذا المقام حيث نفوا
الريب في ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية وذكروا ان الخلاف
في الحقيقة الشرعية وهو في اللغوية والعرفية الخاصة لكن
واما العامة فقد ذكر العلامة في النهاية تحقق الخلاف فيهما
من جهة الوقوع والظاهر انه ممن قال بنفي المجاز كما يحكى عن
الاسفراييني بناء على فرعيتها له مع انتفاء الاصل وكلا الامرين
فاسد والمخالف في الحكم على تقدير وجوده شاذ وربما
توهم بعض الاخباريين امتناع العرفية العامة لزعمه ان

اتفاق الخلق الكثير على نقل اللفظ ممتنع عادة وانه لو امكن
فالتعويل على مصادمة الضرورة او يجاب عنها في المقابلين
[...] بالامكان والوقوع مع وجود الداعي الى العلم مع
التصفح والتوقف واعلم ان الحقيقة اللغوية تنقسم
[...] ان اثباتها بها الاول التواتر كما في لفظ الارض
والسماء والماء وغيرها وقد شكك فيه بعض الناس بان
الالفاظ الظاهرة المتداولة كلفظ الجلالة وصيغة الامر
والنهي وصيغ العموم قد وقع الخلاف والتشاجر فيها مع عظم
شهرتها وشدة الاحتياج اليها فما ظنك بغيرها وايضا الرواة
معدودون كالخليل والاصمعي وابي عمرو ابن العلاء وابي عمرو
الشيباني ولم يبلغوا حد التواتر ولا يحصل القطع بقولهم
وايضا فانهم اخذوا من تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم
جائز والجواب عن هذه الوجوه اجمالا انها تشكيكات في
مقابلة الضرورة فانا نعلم قطعا ان من اللغة ما هو متواتر لا
يقبل التشكيك والقدح فيه وما ذكر يجري مجرى شبهة السو
فسطائية في انكار الضروريات فلا يكون مسموعا والحاصل
بان الضروري قد يخفى عن الناس لسبق الشبهة الى ذهنه

الحصول

وحصول العلم في متواترات اللغة بطريق السماع والنظر في
النقل في الغالب كما في العلم بوجود البلدان الكثيرة والحوادث
العظيمة وهذا لا يتوقف على الورود عن اهل اللغة لا يتم فيه
طريق دون طريق مع ان التحقيق انتفاء التحديد في التواتر
فانه قد يحصل بالعشرة وما دونها وقد لا يحصل بالمائة و
ما فوقها ولو سلم فالحاصل من اجتماع اهل اللغة يزيد على العدد
المعتبر في التواتر فان عددهم لا ينحصر في الاربعة والخمسة
كما ظن وتجويز الغلط على الاحاد لا يستلزم جوازه على الجملة
فان حكم الجملة يفارق حكم اجزائها وقد ظهر مما اشرنا اليه
ان متواترات اللغة قسمان احدهما ما حصل فيه العلم
بتتبع كلام اهل اللغة والرجوع الى الكتب المدونة واكثر
اللغات المتواترة من القسم الاول والعلم فيه اقدم واوضح الثاني
ما ثبت فيه الوضع بنقل الاحاد كرواية الخليل والاصمعي
وغيرهما وهذا انما يفيد الظن اذا عري عن القرائن لان خبر
الواحد بنفسه لا يفيد العلم لاحتمال السهو والاشتباه او
التقصير في التتبع او التسامح في اصل فاسد كالقياس
في اللغة وتجويز الزيادة عليها فقد نقل عن المازني ان

ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم روته روايته انهما ارتجلا
الالفاظ لم يسبق اليهما ونسب الاصمعي الى اختلاقه وزيادته
الفاظه في اللغة وقد روي عن ابن الجني ان الشعر علم قوم
ولم يكن له علم اصح منه فتشاغلت العرب عنه بالجهاد وبعد ظهور
الاسلام فلما استقر رجعت العرب الى اوطانها راجعة
الى الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب هناك يرجع اليه
وعن يونس وابي عمرو انه ما انتهى الينا مما قالت العرب
الا اقله وايضا فقد كثر قدح الاكابر الادباء بعضهم في بعض و
قدح البصريين في الكوفيين وعكسه معروف وقد قيل ان
رجلا صنف في اللغة كتاب العين مع ان جمهور اهل
اللغة قد اكثروا من القدح فيه وايضا فان الغالب على فساد
المذهب سيما العراقية ومع ذلك فلا يؤمن عليهم من تعمد
الكذب والوضع اذا تعلق بذلك بعض الاغراض الباطلة
فان تحاسد الادباء وتنافرهم في القرب من السلاطين والامراء
امر معلوم ظاهر جلي وقضية سيبويه والكسائي مشهورة وقد
قيل ان العرب دسوا في موافقة الكسائي وانهم علموا
بمكانه عند الرشيد فوافقوه ومع ذلك كله فلا ريب في ان

نقل الآحاد

نقل الآحاد لا يفيد القطع نعم مما يفيد الظن وهو كاف في المسائل
الوضعية وقد توهم بعض القاصرين ان ما ذكرنا من الخلل يقدح
في الحجية والاعتبار عما نشأ انه مع ذلك لا يحصل الظن بصدق
الخبر وانه على تقدير حصوله لا عبرة به لان الحجة هو القطع دون
الظن وفساده اظهر من ان يخفى لانا نعلم بالضرورة حصول
المظنة في اثبات اللغوية من قول اللغوي والجبارة خصوصا
اذا من الجماعة المشهورين بالضبط وكثرة التتبع كالخليل
والاصمعي وابن السكيت والجوهري وابن الاثير ونظرائهم
ووجود الخلل في اكثر الروايات لا يقدح في تحقق الظن بصدق
الراوي مع ان الخلل في الاحكام ازيد بكثير مما وقع في اللغة
فان وضع الحديث امر متحقق لا مرية فيه وقد صح عن النبي
انه لما اكثروا من الكذب عليه قام خطيبا ايها الناس كثرت
على المقالة الا من كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار
وعن الائمة انهم قالوا لكل منا من يكذب عليه وان الزنادقة
والغلاة كانوا يضعون الاحاديث ويدسونها في كتب
الثقاة المشاهير من اصحاب الحديث يريدون بذلك فساد
الملة وتناقض الاخبار الموجب لسقوطها عن الاعتبار

في حصول الظن في اللغة باخبار الآحاد

واما وضع اللغة فليس ذلك امرا مقطوعا به فانه لم يثبت
الا بطريق الآحاد الذي لم يلزم تكذيبه من تصديقه وايضا فان
النقل بالمعنى الذي هو مظنة التغيير والتبديل كثير شايع في
روايات الاحكام بخلاف اللغة فانه فيها نادر قليل بل معدوم
كما لا يخفى على المتتبع من اسباب الاختلال في روايات
الاحكام بل العمدة فيه هو التقية من اهل الخلاف على ما نطقت
به الاخبار ودل عليه تصفح الآثار وهذا النوع من الخلل امر معلوم
الانتفاء في نقل اللغة فاذا لم يكن العلل الكثير الواقع في روايات
الاحكام قادحا في حصول الظن فعدم قدح القليل الواقع
في اللغة اولى واحرى ومتى جاز التعويل على الظن الحاصل من
خبر الواحد في الاحكام جاز التعويل عليه في اللغة ايضا فان
الاحكام اصل بالقياس الى اللغة التي هي من الموضوعات
والاكتفاء بالظن في الاصل يستلزم الاكتفاء به في الفروع
والا لزم زيادة الفروع على الاصل والمعترف من كثرة وقوع الخلل
في روايات الاحكام وقلتها في نقل اللغة ومن المعلوم انه كلما كان
وجوه التخلف في النقل اكثر كان الظن الحاصل منه اضعف و
كلما كان الخلل اقل كان الظن اقوى وجواز التعويل على الاضعف

يقتضي

يقتضي جواز التعويل على الاقوى وايضا فان امر الاحكام اشد و
اعظم من امر اللغة الا ترى ان من نفى حجية خبر الواحد في الاحكام
كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس وغيرهم قد وافق
على الحجية في اللغة وليس ذلك الا لان الاهتمام باللغة ليس
كالاهتمام بالاحكام وان الامر فيها اهون منه في غيرها وجواز
العمل بالظن فيما له مزيد خطر واهتمام يقتضي جواز العمل به فيما
ليس بتلك المثابة والحاصل ان جواز التعويل على خبر الواحد
في الاحكام التي هي الاصل المبتني به مع كثرة تطرق الخلل
الموجب لضعف الظن فيه يقتضي جواز التعويل عليه مع انتفائها
الموجب للضعف في اللغة التي تتفرع وجوب معرفتها على وجوب
معرفة الاحكام ويتسامح فيها ما لا يتسامح في الاحكام وذلك ظاهر
ويدل على حجية الظن في اللغة ايضا اجماع العلماء على اعتبار الظن
في موضوعات الاحكام الشرعية فان الاصوليين منهم ذهبوا
الى ان الحجة هو ظن المجتهد الجامع لشرائط الفتوى في الاحكام
وموضوعاتها والاخباريين انما منعوا من العمل بالظن في نفس
الاحكام دون الموضوعات فالعمل بالظن في الموضوعات
مجمع عليه وقد حكى جماعة من الاصحاب منهم المرتضى اجماع العلماء

على ان الظن يقوم مقام العلم ويسد مسده في كل موضع
يتعذر فيه العلم وهذا منه بل اوضح فان الحاجة ماسة الى
قبول خبر الواحد في اللغة لتوقف الاحكام عليها وانسداد
باب العلم في كثير منها مع ذلك فلو كان العلم باللغة مكلفا
به لزم تكليف ما لا يطاق او سقوط التكاليف المشتبهة على
ما يتعذر فيه العلم على اكثرها وحيث ان التكليف باق
مع انسداد العلم فالحجة هو الظن قطعا ومما يدل على حصول الظن
وحجيته معا اطباق علماء الامصار في جميع الاعصار على الحجية
والاحتجاج من دون توقف وانكار فان المفسرين والمحدثين
وعلماء الاصوليين والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف
علومهم وفنونهم لم يزالوا في وضع اللغات وتعيين معاني الالفاظ
يتمسكون باقوال اللغويين او يعتمدون عليها او يراجعون
الكتب المدونة في اللغة وقد جرت بذلك عادتهم واستمرت به
طريقتهم حتى انهم في مقام التخاصم والتشاجر في اللغة اذا استشهد
احدهم الى نص لغوي يوافق مقالهم الزم به خصمه او عارض
بنص اخر يقابله ولم يقل له هذا خبر واحد وهو لا يفيد الظن
وعلى تقدير افادته فلا عبرة به اذ الحجة هو القطع دون غيره

ولولا

ولولا ان حصول المظنة والحجية ومعان الامور المقررة المعلومة
لديهم من الضروريات عندهم لما سكتوا عن التنكير ولا ظهروا له ما
عندهم من الخلاف او التوقف فان العادة قاضية بذلك
في مقام التشاجر والتنازع ولقد طال ما وقع التخاصم بينهم فلم
يحتجوا بما ذكرنا من القبول والاذعان والاتيان بالمعارض
كما لا يخفى وبالجملة فاعتماد العلماء على اللغة واستنادهم اليها
امر بين كفى العيان فيه من مؤونة البيان واغنيت جلية
الشان فيه من اقامة الحجة والبرهان وناهيك في ذلك
اعتناء الاكابر والائمة بجمع اللغة وضبطها وتدوينها وحفظها
حتى صنفوا فيه الكتب المشهورة والمؤلفات المعروفة وما
فعلوا ذلك الا ليكون الكتب المؤلفة في هذا الفن مرجعا لمن
بعدهم من العلماء ومنهلا لمن ياتي من الفضلاء والادباء لا فرد
منها والمقصد الاقصى لهذا الجمع والتاليف هو شرح القران و
الحديث وحل ما فيهما من الالفاظ المشكلة واللغات الغريبة على
ما صرحوا في ضبطهم ودل عليه اطراءهم في وصف علم اللغة و
فضيلته وذكر مزاياه وخصائصه فانها باسرها راجعة الى
امر واحد وهو تيسر فهم الكتاب والسنة بهذا الفن ولذا

اقتصر كثير من اهل اللغة كابي عبيدة والمازني وقطرب وابي عبيد
وابن قتيبة والهروي وابن الاثير وغيرهم على ايراد غريب
القرآن والحديث او غريب وحده ولم يتعرضوا لما سوى
ذلك لحصول الاحاطة باللغة بهذا المقدار وانتفاء الفائدة
المهمة في غيره ومن المعلوم ان الغرض الذي ذكر لا يتاتى على تقدير
حجية خبر الواحد وجواز التعويل عليه في اللغة فيجب القول
بحجيته والا لزم ان يكون علم اللغة مع شرفه وتوقف الكتاب
والسنة باطلا واجتهاد العلماء في تاويله وتدوينه ضايعا مع
ان تدوين اللغة قد حصل في المائة الثانية في زمان الصادق ع
والكاظم ع والرضا ع وقد شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة
ولم ينقل عن الائمة ع ولا عن غيرهم من التابعين انكار ذلك
اصلا بل ورد عنهم ما يقتضي الحث على تعليم اللغة والمعرفة بوجوه
الالفاظ كما يظهر من تتبع الاخبار واعلم انه اذا تعارض
النقل عن اهل اللغة فالواجب طلب المرجح والعمل بالراجح
ويحصل الترجيح بالعدالة وكثرة التتبع لكلام العرب والممارسة
لفنون الادب وشدة غلبة الضبط وقلة الغلط وقلة الخلط
بين الحقيقة والمجاز كما اتفق لكثير من المتاخرين وقرب

[في التعارض في نقل اللغات]

العهد من العرب العرباء وكون الناقل عربيا وان غلب عليه
اللحن والتغيير حفظ الاصل تعين مع التمكين وغير ذلك مما
يوجب قوة الظن فان تساويا فالاقرب وجوب تقديم
الاثبات على النفي ولو استند على الاعم مطلقا او من وجه كما في الصعيد
والغناء فان اهل اللغة اختلفوا في ان الصعيد وجه الارض
مطلقا او خصوص التراب وفي الغناء انه الصوت المطرب
او ترجيع الصوت فنقول الصعيد وجه الارض مطلقا والغناء
الصوت الذي فيه ترجيع او طرب وذلك لان ما يدعيه النافي
شهادة على النفي مرجعها الى عدم الوجدان بعد التفحص
وعدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود وقد ادعاه المثبت
فيصدق وربما يقال ان الواجب في صورة التعارض الاخذ
بما اتفق فيه القولان وترك ما اختلفا فيه لان اللغة توقيفية
والتعارض يوجب التساقط فلا يحصل التوقيف وفيه انه قد
حصل بقول المثبت وقول النافي لا يصلح للمعارضة كما
عرفت وانما لم يشترط الايمان والعدالة في نقل اللغة كما اعتبر
في نقل الاحكام لما مر من ان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب
وفقد صفة العدالة فلو اشترط فيها وجود الوصفين لزم على

[في لفظ]

عدمه جواز التعويل على الشك اللاحق الا في القدر القليل
وهو في قوة القول بعدم اعتبار الشك في اللغة وايضا فان
الاجماع يدل على اعتبار خبر اللغوي ونقله وان كان فاسد المذهب
او فاسقا بجوارحه ما لم يعرف بتعمد الكذب اذ لم يعهد من العلماء
في العصر السابق واللاحق رد قول اللغوي لاجل ذلك وكذا
قضاء الضرورة وانسداد باب العلم فان فساد المذهب
لا يمنع ظن الصدق وكذا الفسق بغير الكذب فتأمل الثالث
الترديد بالقرائن من غير التصريح بوضع اللفظ للمعنى كما في
الاطفال يتعلمون اللغات واهل لغة يتعلمون لغة اخرى كالعجم
يتعلم العربية فان التعليم انما يكون بالترديد لا بتصريح الوضع
بالنسبة الى من لا يعلم شيئا نعم ان الترديد اما ان يكون
من اهل اللسان او من الذين يستشهد بكلامهم ويعتد باستعمالهم
كالعرب الفصيح او من غيرهم ممن له اطلاع على اللغة ومعرفة بها
وان لم يكن من اهلها وكل واحد من القسمين ينقسم الى قطعي
وظني واما الاول فمناط القطع والظن فيه كثرة الاستعمال
والترديد وقلتهما سواء حصل من متعدد او واحد اذ ربما يحصل
القطع فيه من ترديد الواحد اذ ربما يبلغ الترديد من مرتبة الخبر الناشي عن اعتقاده

فان

فان المعروض كونه من اهل اللسان ولا ريب انه اذا اخبر لو
بان هذا اللفظ موضوع لكذا علمنا بانه انما اخبر عن اعتقاده فانه
يحصل لنا القطع بوضع اللفظ من خبره لذلك وكذا ما هو
بمنزلته وربما لا يحصل القطع من المتعدد وذلك اذا كانت
الاستعمالات الصادرة عن الجميع على اقل من الاستعمالات
التي حصلت من الواحد وهذا القسم من الترديد هو مستند
اوائل اهل اللغة فانهم انما حصلوا وضع الالفاظ من مخالطة
اهل اللغة وتتبع استعمالاتهم ولم يكونوا يسئلونهم عن الوضع
فيخبرونهم بذلك وان كان في غاية القلة والندرة وحيث
ان مخالطة العرب وتتبع استعمالاتهم قد يوجب العلم بالوضع
لكثرة الاستعمال والترديد بالقرائن وهو الاغلب وقد لا
يؤدي الى العلم وانما يحصل منه الظن لقلته وقوع الامرين
تريهم يحكمون بوضع الالفاظ ولا يتوقفون فيه ويدعون
الظهور في بعض الاخر ولا يحكمون بالقطع بل يدعون الظهور والتردد
والاشكال والاول حجة على الاشكال في الثاني دون الثالث
كما لا يخفى واما الثاني فحصول القطع فيه يتوقف على امرين
الاول كثرة الاستعمال والترديد الثاني كما في الاول في القسم

الاول وانشاء في كثرة المستعملين والمدونين بحيث تحقق
بهما التواتر لوا ضر وا ذلك اقصى هناك ان ترديد
الواحد في قوة اخبار الناس عن اعتقاده فكما ان اخباره
بالوضع لا يفيد القطع فكذا ما هو بمنزلته مع ان بين الخبر
الترديد ههنا فرقا مبينا فان الظاهر الاخبار يستند الى
العلم واليقين بخلاف الترديد بالقرائن فانه ربما يكون لثبوت
الوضع عنده مستصحب بالشك وغيره مما يفيد الظن فيتسع
فيه دائرة الاحتمال بذلك لضعف الظن الى حد
فيه دعوى ان الترديد ظني في القطع كالاخبار في ضمن المنع ولو سلم
فالظهور فيه ليس كالظهور في الخبر قطعا فان قيل قد ذكر جمع
من المحققين ان طريق الترديد بالقرائن من جملة الطرق
قطعا كالتواتر والاحاد لانه مما يفيد القطع لانهم قد ذكروا
ذلك في الجواب عن حجة النافين للحقيقة الشرعية وقد اخذ
فيها المستدل ان طريق الاحاد لا ينفع لعدم افادته
القطع فلو كان الترديد ظنيا كان الاحاد ولا يستقيم الجواب
المذكور قلنا المراد ان الترديد بالقرائن مما قد يفيد القطع
ويحصل به العلم بوضع اللفظ وهذا القدر كاف في صحته

الخبر

السند الى القطع فقولهم طريق قطعي الغرض منه انه ليس من
قبيل الاحاد الذي لا يفيد الا الظن على ما زعم المستدل
وليس المراد ان طريق الترديد لا يكون الا قطعيا كالتواتر
كيف وقد علمت ان الترديد لا يفيد الا الظن بالوضع
ومع ذلك فلا يمكن ان يدعى فيها القطع مطلقا باعتبار الاتهام
لا القطع فيه اصطلاحا مع بعده يقتضي خروج الظن
عن طريق الوضع لخروجه عن الترديد بهذا القيد وعدم
دخوله في التواتر والاحاد قطعا مع ان الظاهر كونه من جملة
الطرق فان الظن الحاصل من خبر الواحد بل قد عرفت
انه ربما كان بمنزلة الخبر في قوته واعتبار الخبر مع ذلك دونه
تحكم محض على ان اعتبار القطع في مفهوم الترديد بالقرائن
يقتضي ان يكون قولهم وهذا طريق قطعي بمنزلة ان يقال
ان هذا الطريق القطعي طريق قطعي ولا فائدة في هذا
الحمل اصلا الرابع الاستقراء وهو العمدة في تحصيل اللغة
والمطالب الادبية وهو قد يكون قطعيا كما في رفع الفاعل
ونصب المفعول ونحوهما من المسائل المعلومة وقد يكون
ظنيا كما في اكثر المسائل التي اختلف فيها علماء العربية

ولا اشتراط في القطع كونه تاما كما نظن لانا نقطع برفع الفاعل
تاما كما نظن لانا نقطع برفع الفاعل ونصب المفعول والاستقراء
فيهما ليس بتام كيف ولو اشترط التمام لزم امتناع حصول القطع
بواسطة الاستقراء اذ لا حصر لاستعمالات العرب مع ان
علماء العربية كثيرا ما يدعون القطع في المسائل الادبية ولا مستند
لهم سوى الاستقراء ايضا فانا نفرق بالضرورة بين رفع
الفاعل والعطف على ضمير المجرور بدون اعادة الجار
وليس الا للقطع بالاول دون الثاني والفرق بين هذا
الطريق وما قبله ان الاول لمن لا يعلم شيئا من اللغة وهذا
المقام باصل اللغة والطالب للزيادة فيها وربما يظهر من
بعضهم ان الترديد اعم من الاستقراء بما تقدم في الترديد
من الاقسام والاحكام مبني على هذا الاصطلاح ولا ام
فيه بين اذ لا مشاحة فيه الخامس طريق اللزوم وهو
الاستدلال على الحقيقة بانتفاء لازم المجاز من وجود
العلاقة المصححة او القرينة الصارفة كما اذا استعمل
اللفظ فيما ليس بينه وبين المعنى الذي وضع له شيء من
علائق المجاز فان ذلك يقتضي ان الاستعمال على

ادم

طرق معرفة المجاز [و]الحقيقة

وجه الحقيقة اذ العلاقة من لوازم المجاز فيلزم من انتفائها انتفاء
المجاز لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وانتفاء المجاز
يستلزم ثبوت الحقيقة لانحصار الاستعمال الصحيح في
الحقيقة والمجاز واذا انتفى الثاني منهما ثبت الاول قطعا
ومثل ذا اذا فهم اهل اللغة من اللفظ المستعمل معنى من
غير ان يكون هناك قرينة تدل عليه وذلك كما لو قال
الرجل اشتريت بكرا او سمى له شيئا مخصوصا عليه العلامة
باقية به فانه يدل على ان اللفظ حقيقة في ذلك كما لو كان
مجازا لتوقف الفهم منه على نصب القرينة الصارفة كما هو
شان المجاز وحيث لم يتوقف عليها كما هو المفروض فهو
حقيقة في المعنى لانتفاء الواسطة كما عرفت السادس
وجود علامات الحقيقة كالتبادر وصحة السلب وصحة الاثبات
وعدم صحة السلب في استعمال اهل اللغة وتحصيل العلم
بوجودها في اطلاقاتهم من استقرائي محكي عنهم من المخاطبات
نظما او نثرا او بما يحصل من النقل والاخبار ايضا وهو
قليل السابع استنباط العقل من النقل كما يقال ان
الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم لدخول الاستثناء فيه

لا يبقى فرد يراد ولا الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل لوجب
الدخول ويلزم ذلك ان كل فرد من افراد الجمع المحلى باللام
يوجب دخوله فيه لولا الاستثناء ولا يجب دخوله فيه الا واللفظ
متناول له بالوضع وهو معنى العموم وكما يتحقق الخمر في اللغة ليس
مقصورا على المتخذ من العنب لانه قد جاء في اللغة موصوفا
بهذا الوصف والاصل في الوصف هو التخصيص والاخراج
او انه قد يستثنى منه التمر والاصل في الاستثناء الاتصال
فعلم ان للخمر نوع اخر غير المتخذ من العنب ايضا ومن هذا
القبيل استدلال الفقهاء بصحة الحمل في القضايا الكلية
الواردة في كلام الفصحاء على ان المحمول موضوع لما يعم
الموضوع او يساويه فانه يتحقق انه قد ورد في اللغة لما هو اخص
منه لا يتحقق كله يتمسك بالادلة العقلية في المطالب الوضعية التي
لا مدرك لها سوى النقل على ما صرح به لان الحجة في ذلك كله هي
المقدمات النقلية وما يلزمها من اللوازم النقلية التي يلزم
الا ان اللوازم العقليات حجة في المطالب الوضعية لان حجة
الملزوم يستلزم حجة اللازم قطعا والا لزم بطلان الملزوم
وانفكاك اللازم عن الملزوم مع ان الممتنع في الوضعيات

هو انه ليس

هو انه ليس العقل المحض كما صرح به فهذا الاعتراض انحصار الدليل
في النقل كيف والنقل لا يستقل بالدلالة في شيء من المطالب
بل لا بد في ذلك من حكم العقل وتصرفه ضرورة توقف النقل
على العلم بحجيته باعتباره وهو عقلي وما قيل من ان معرفة اللغة اما
بالنقل البحت او بمعونة من العقل فالمراد منه انها اما بصريح
النقل كما يتحقق هذا موضوع لذلك او بانضمام مقدمة عقلية
اليه كما في غيره وان كان للعقل دخل في كلا القسمين كما
لا يخفى الثاني من الاستصحاب وهو ان يثبت الوضع
للمعنى عرفا فيحكم بثبوته لغة ايضا لان الاصل عدم النقل
وهذه الطريقة معروفة في الاصول قد بنوا عليها كثيرا من المطالب
طريق معرفة المعنى العرفية — الوضعية كوجود الفاظ العموم وكون الامر للوجوب والنهي
للتحريم وغير ذلك مما سيأتي في محله ان شاء الله تعالى او طريقة
معرفة الحقيقة العرفية وجود علامات الحقيقة واما ارتفاعها من علامة
الاول التبادر وهو فهم المعنى من اللفظ مع التجرد عن القرينة
او قطع النظر عنها وانما كان ذلك علامة للحقيقة لان استفادة
المعنى من اللفظ اما ان يكون لمناسبة ذاتية بين اللفظ و
المعنى يقتضي الانتقال اليه من اللفظ كما ذهب اليه بعض

الناس او الاوح على الثاني فلا بد من الوضع لان الفهم بدون
الوضع والمناسبة مستحيل قطعا لعدم الربط بين اللفظ
والمعنى على هذا التقدير وح فاما ان يستقل الوضع بافادة
المعنى المراد ولا يتوقف على القرينة الصارفة عن غيره و
ذلك لان الوضع له هو الحقيقة او لا يستقل بل يكون
موقوفا عليها لان الوضع ليس له بل لما يشاكله ويناسبه
وهو المجاز ولما كان القول بالدلالة الذاتية باطلا كما
مضى بشرحها وكان المفروض هنا حصول الاستفادة
من مجرد اللفظ بدون توسط القرينة كان السبب في
فهم المعنى وضع اللفظ له فيكون حقيقة فالاعتراض
عليه من وجوه الاول ان فهم المعنى من اللفظ في الدلالة
الوضعية موقوف على العلم بالوضع فلو كان العلم بالوضع
فلو كان موقوفا على فهم المعنى لزم الدور وجوابه انا لا نسلم
توقف الفهم في الدلالة الوضعية على العلم بالوضع فان الاشتهار
يقتضي تبادر المعنى وفهمه من اللفظ المجرد قطعا لحصول
الموانسة الموجبة للتفاهيم والتفاهم والاشتهار لا يقتضي
العلم بالاشتهار فضلا عن العلم بالوضع وتحقيقه ان وضع الالفاظ

اما ان يكون

اما ان يكون بتعيينه بازاء المعنى او بتحقق الغلبة والاشتهار
فيه وعلى الثاني فالسبب في الفهم هو نفس الغلبة والاشتهار
وكذا على الاول ان كان فهم المعنى بعد حصول الامرين واما
اذا كان قبلهما كما في اوائل الاستعمال فهم المعنى ح موقوف
على العلم بالوضع اذ لا سبب في الفهم سوى ذلك فعلم ان فهم
المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع مطلقا بل انما يتوقف على
العلم بالوضع مطلقا بل انما يتوقف عليه في صورة نادرة اي كون
الوضع تعيينيا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهار
نعم حصول الفهم مطلقا موقوف على نفس الوضع اما اذا
كان الفهم موقوفا على العلم بالوضع كما في هذه الصورة فقط
واما اذا كان بالغلبة والاشتهار فلان الوضع اما ان يحصل
بهما او بالتعيين السابق عليهما وعلى الاول سبب الفهم
هو الوضع الحاصل بالاشتهار وعلى الثاني فالسبب القريب
في الفهم وان كان هو الاشتهار لكن لما كان الاشتهار
فيه فرع التعيين كان التعيين سببا بعيدا في الفهم
فيتوقف عليه الفهم فالوضع في جميع الصور من شرائط الدلالة
وبهذا الاعتبار كانت الدلالة منسوبة اليه لا باعتبار العلم

مع القول بالتبادر علامة الحقيقة دور صريح لا مدفع له لكون
التبادر علامة الحقيقة مما اتفق عليه الجمهور بل الظاهر انه
لا خلاف فيه اصلا فلم يبق الا القدح في توقف الدلالة على العلم
بالوضع بعدم اعتبار العلم بالوضع في دلالة اللفظ لا يستلزم
كون الوضع بمجرده كافيا في حصول الوضع اذ لا بد من تعلق
السبب مع فان وضع اللغات متحقق ولا فهم لها لكل
احد ولكان الذي اعتبر العلم بالوضع اراد هذا التعلق الذي
هو بمنزلة شطر ان مجرد الوضع لا يكفي في حصول الفهم وهذا
فلا غبار عليه الثاني النقض بالمشترك فانه حقيقة في
معانيه ولا يتبادر شيء منها الى الذهن وجوابه ان التبادر
انما جعل علامة للحقيقة والعلامة انما يلزم فيها الاطراد دون
الانعكاس فلا يلزم من عدم التبادر انتفاء الحقيقة والتحقيق
ان التبادر متحقق في المشترك فانه انما يحتاج الى القرينة
في تعيين المراد منه لا في فهم المعنى فقد عرفت ان الارادة
خارجة عن الدلالة وبهذا يحصل الجواب لو اريد النقض على
دليل المجاز اعني عدم التبادر كما يظهر من بعض الاصوليين
لكن الحق ان علامة المجاز تبادر الغير لا عدم التبادر

الثاني

الحقيقة

للحقيقة في اللفظ الموضوع قبل اشتهاره فيما وضع له فانه لا
يتبادر منه المعنى في محل الحاجة الا بالعلامة مع انه حقيقة بنص
اهل اللغة ومنهم من جعل علامة الحقيقة عدم تبادر الغير ليدخل
المشترك فانه يصدق على كل واحد من معانيه انه لا يتبادر
غيره وان لم يتبادر هو وفيه ان دخول المشترك لا يتوقف على
ذلك لتحقق التبادر فيه كما عرفت وايضا فان اللفظ الموضوع
للمعنى اذا استعمل في غيره قبل اشتهاره فيه فانه يصدق
عليه انه لا يتبادر منه غيره مع انه مجاز قطعا وقد ظهر من
ذلك ان علامة الحقيقة والمجاز ليس تبادر المعنى وعدم
تبادره ولا تبادر الغير وعدمه بل تبادر المعنى وتبادر غيره
وان النقض بالمشترك مندفع قطعا سواء اورد على الحقيقة
او على المجاز الثالث النقض بجزء المعنى ولازمه فانه
يتبادر من اللفظ المجرد عن القرينة وليس حقيقة فيه
بل في الكل والملزوم وجوابه ان التبادر هو فهم المعنى
من اللفظ الموضوع بلا واسطة غيره وفهم الجزء واللازم
انما يحصل بتوسط الكل والملزوم ولو قلنا باعتبار الارادة
مع الدلالة انتفت الدلالة في الجزء واللازم راسا

الثالث

لانها على هذا القول انما يفهمان غير مرادين او يراد ان
الرابع غير مفهومين الرابع النقض بالمجاز المشهور فان المتبادر
فيه هو المعنى المجازي ولهذا كان الحمل على الحقيقة فيه محتاجا
الى القرينة وجوابه ان الشهرة في المجاز المشهور قرينة
المجاز على ما صرحوا به فانهم قالوا لا فرق بين المجاز
المشهور وغيره من المجازات في الاحتياج الى القرينة
وانما الفرق ان القرينة في المجاز المشهور اي الشهرة
بخلاف غيره وقيل معنى كون الشهرة قرينة ان
فهم المعنى يتوقف على اعتبارها والالتفات اليها
وليس المعنى ان الفهم يحصل بواسطتها اذ لو بلغ اللفظ
في الاشتهار الى حد لا يحتاج معه الى ملاحظة الشهرة
كان حقيقة قطعا ولم يكن من المجاز في شيء ثم ان هذه
القرينة الصارفة لما كانت لازمة اللفظ غير منفكة عنه
كان الحمل على خلاف مقتضيه محتاجا الى قرينة يزول بها
حكمها وارادة المعنى الحقيقي من المجاز المشهور انما يفتقر
الى هذه القرينة لا الى قرينة الفهم والدلالة في المجاز والمنافي
للحقيقة هو الاحتياج الى القرينة في الفهم والدلالة ففي المجاز

المشهور

المشهور كان من الحقيقة والمجاز يفتقر الى القرينة الا
ان بين القرينتين فرق فان قرينة المجاز ما به يتم الامر
المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة ما به يزول المانع عنها
والتحقيق ان المجاز المشهور ليس بثابت وان كان مشهورا
فان الاشتهار ان بلغ حدا يتبادر معه المعنى كان حقيقة
كما اعترفوا به والا لم يؤثر في فهم المعنى وان التفت السامع اليه
كما يحكم به الوجدان ووجود شهرة يفهم بها المعنى مع الالتفات
والملاحظة لا بدونها مجرد فرض لا تحقق له الثانية عدم صحة الثانية
السلب عكس المجاز فان علامته صحة السلب وذلك
كما في الانسان يطلق على البليد ولا يصح سلبه عنه
والحمار يطلق عليه ويصح سلبه عنه والاول حقيقة والثاني
مجاز والوجه ان في ذلك ان وضع السالبة الحملية لسلب
المحمول عن الموضوع في نفس الامر فلا يصح استعمالها
حقيقة الا اذا تحقق السلب كذلك فلو اطلقت وجب الحمل
عليه لان الاصل في الاستعمال الحقيقة واعترض بان عدم
صحة السلب انما يعلم اذا علم ان اللفظ حقيقة في المعنى فان
المعنى المجازي يصح سلبه قطعا فلو كان العلم بالحقيقة موقوفا

على العلم بعدم صحة السلب لزم الدور ومثله الكلام في صحة السلب
فانه انما يعلم اذا علم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية فلو
كان العلم بذلك موقوفا على صحة السلب لزم الدور او
بتقرير آخر لان اريد بالمعنى الذي يصح سلبه او لا يصح جميع
المعاني حقيقة كانت او مجازية فلا ريب في فساد الحكم بالصحة
او عدمها وان اريد منه المعنى الحقيقي خاصة فهو دور اظ
وايضا فان اللفظ المستعمل في بحر او اللازم المحمول كالانسان
في الناطق والكاتب لا يصح فيه السلب وهو مجاز والجواب
عن الاول من وجهين احدهما ان المراد صحة السلب وعدمه
في العرف على الاطلاق اي في الكلام المجرد عن القرينة وح
فلا دور ولا اشكال وذلك لانه اذا صح في العرف ان
يق للبليد ليس بحمار مع تجرد الكلام عن القرينة المفيدة
للمراد علم ان الحمار لم يوضع لما تضمن البليد والا لما صح
سلبه عنه من غير قرينة وذلك واضح وثانيهما ان المراد
من صحة السلب صحة سلب المعنى الملحوظ في الاثبات
في نفس الامر لا مطلق المعنى حتى يلزم فساد الحكم بالنفي
ولا خصوص المعنى الحقيقي حتى يلزم الترود في العلامة والتوضيح

فلذا

ذلك انا نعلم ان في اطلاق الحمار على البليد قد لوحظ معنى
الحيوان الناهق فان اطلاقه عليه انما هو بهذا الاعتبار مع انه
يصح سلب هذا المعنى بعينه عنه في نفس الامر فيقال البليد
ليس بحمار ناهق في نفس الامر فيكون مجازا فيه اذ لو كان
حقيقة لكان البليد حمارا اي حيوانا ناهقا في نفس الامر
والمفروض خلافه واذا عرفت معنى صحة السلب هو علامة
المجاز تبين لك المرام من عدم صحة السلب الذي هو علامة
الحقيقة وقد اجيب في المشهور عن هذا الاعتراض بوجهين
احدهما ان سلب بعض المعاني الحقيقية كاف في الدلالة
على المجاز اذ لو كان حقيقة ايضا لزم الاشتراك المرجوح
بالنسبة اليه الثاني ان الدور انما يلزم لو اطلقوا اللفظ المعنى
ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي
ثم استعمل اللفظ في مورد ولم يعلم اي المعنيين هو المراد يمكن
ان يعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد هو
المجازي فيعلم به ان اللفظ في هذا المحل مجاز وفيهما نظر اما
الاول فلانه تمسك بالصدق استعمال المقصود اثبات الحقيقة
والمجاز بالامارات والعلامات على ان ذلك انما يندفع بالدور

في علاقة المجاز اعني صحة السلب بناء على انه قد يعرف بها كلما
اللفظ مجاز فيما استعمل فيه بعد العلم بانه في المسلوب
حقيقة بنص اهل اللغة او بعلامة اخرى واما الدور في علامة
الحقيقة فلا يندفع به اذ لا يتحقق العلم بعدم صحة سلب
بعض المعاني الحقيقية عن المعنى ما لم يعلم كونه منها والمفروض
حصول العلم به من العلم بعدم الصحة فالدور باق لم يندفع
واما الثاني فلان العلامة انما يطلب في مقام الشك في الوضع
والتردد في ان اللفظ المستعمل في المعنى حقيقة فيه او مجاز
واما مع العلم بان اللفظ حقيقة في هذا المعنى مجاز في الاخر
فالحاجة الى العلامة منتفية قطعا اذ مع امكان ارادة
الحقيقة تعين الحمل عليها لكونها الاصل وبدونه يكون
امتناع الحقيقة قرينة الحمل على المجاز وليس هذا من العلامة
في شيء والا لزم ان يكون كل قرينة مع ان ذلك لو صح لاقتضى علامة
ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة لكل من الحقيقة
والمجاز فان صحة سلب المعنى الحقيقي علامة المجاز وصحة
سلب المعنى المجازي علامة الحقيقة وعدم صحة السلب
بالعكس وهم لا يقولون بذلك فانهم خصوا صحة السلب

المجاز

بالمجاز وعدمها بالحقيقة وعن الثاني بان ذلك انما يتجه لو كان
المراد صحة السلب باعتبار حمل الشيء على ما هو مغاير له كما في قولك
زيد ليس بحمار اذا اردتم سلب مفهوم الحمار عن ذات زيد اما لو اريد
صحته باعتبار حمل الشيء بمعنى هو هو كما تقول البليد ليس بحمار
اي مفهوم البليد ليس هو مفهوم الحمار او باحد الاعتبارين من
الحمل على النفس او المغاير فان ذلك لا يتجه اصلا لان علامة
الحقيقة على هذا التقدير عدم صحة السلب لكلا الاعتبارين
باعتبار الحمل على النفس فقط وانها لم توجد في صورة استعمل
اللفظ في جزء المعنى او لازمه لامتناع حمل الكل واللزوم عليها
بهذا الاعتبار وان صح بالاعتبار الاخر ويمكن ان يقال
ان العلامة عدم صحة السلب بمعنى الحمل على المغاير لكن لا
مطلقا بل باعتبار الاتحاد مع المستعمل فيه بحسب المفهوم
وح فلا اشكال في صحة العلامة بذلك الاعتبار ايضا
ولا يذهب عليك ان النقض لو صح فلا يقتضي سقوط اثر
هذه العلامة بالكلية بل فيما اذ لا يتحقق التصادق بين المسلوب
والمستعمل فيه اذ لا ريب في صحة العلامة مع تباين المعنيين
وح فيمكن الجواب بتخصيص العلامة ايضا لكن خلاف المعروف

من القول فلا تغفل الثالثة الاطراد وهو ان يكون المعنى
الذي لاجله جاز الاستعمال في مورد فيجوز الاستعمال في كل
ما يشاركه في ذلك المعنى كالعالم لما صدق على زيد لعلمه صدق
على كل من علم لذلك كذا قيل وفيه نظر لان المجاز قد يطرد واما على
القول بان المصحح للتجوز هو العلاقة فقط واما على القول بوجوب
نقل الآحاد فلان المراد منه نقل نوع اللفظ كالاسد في نوع
المعنى كالشجاع وليس المراد شخص اللفظ والمعنى والا لزم
انسداد باب المجاز بالكلية نعم عدم الاطراد وهو ان يستعمل
اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في آخر مع وجود
ذلك فيه علامة المجاز لدلالته على ان المصحح في الاستعمال
هو العلاقة دون الوضع لان التخلف عن الوضع ممتنع لعدم
انفكاكه عن الاذن في الاستعمال بخلاف العلاقة فان التخلف
عنها جائز عقلا بل واقع لغة لا يقال القائل بان الاطراد علامة
الحقيقة جعل العلامة وجوب الاطراد واما اصل الاطراد
فلا ريب في كونه من خواص الحقيقة والاعتراض بان المجاز
قد يطرد لانه وان اطرد فلا يجب اطراده لانا نقول العلم بوجوب
الاطراد موقوف على العلم بالوضع الذي هو سببه او بدونه يجوز

العقل

العقل كونه اتفاقا غير واجب فلما كان العلم بالوضع موقوفا على العلم
بوجوب الاطراد دار ما يقتضيه الحكم بكونه علامة لزم الدور و
اعترض على الحكم بان عدم الاطراد علامة المجاز بان السخي
يطلق على غير الله تعالى جواد لا يقال له السخي وكذا الفاضل
لا يطلق عليه للعلم والله تعالى عالم ولا يقال له الفاضل والقار
والقارورة يطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والدار
والكوز مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة والجواب
ان الامتناع في الاولين بمنع الشرع لكون اسماء الله تعالى
توقيفية او اللغة بناء على ان السخي اسم للجواد الذي من
شأنه البخل والفاضل للعالم الذي من شأنه الجهل وفي الاخير
لنقله في العرف العام الى المقر الخاص اي المتخذ من الزجاج
قيل وقد يعرف بجمعه على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى آخر
وهو فيه حقيقة ووجه دلالته انه لا يكون متواطئا فيهما فاما
مشترك او حقيقة ومجاز والاشتراك مرجوح بالنسبة الى
المجاز فتعين المجاز مثاله امور جمع للامر بمعنى الفاعل
وممتنع فيه اوامر الذي هو جمع الامر بمعنى القول الذي هو حقيقة
فيه بالاتفاق وهذا لا ينعكس اي المجاز قد لا يجمع بخلاف

جمع الحقيقة كالحمر والاسد بالتزام تقييده فلا يستعمل في ذلك
المعنى عند الاطلاق نحو نار الحرب وجناح الذل بخلاف اطلاقه
على احد مسميه موقوفا على تعلقه بالآخر نحو ومكروا ومكر الله ولا
يق مكر الله ابتداء وفي الجميع نظر اما في الاولين فلانه تمسك
باصل الاستعمال وليس من العلامة في شيء ولو كان فلا اثر
لاختلاف الجمع ورجحان المجاز يقتضي حمله عليه كما لو دار
اللفظ بينه وبين الاشتراك سواء الجمع وغيره واما في الثاني
فلان التقييد غير ملتزم فيما ذكر ولا في غيره من المجازات فانه
يصح ان يق اوقد العدو النار للحرب واطفا الله نار الحرب
قال الله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وقال واخفض
جناحك لمن اتبعك من المؤمنين كغيره لابد للمجاز من قرينة
والقرينة لا تسمى قيدا اذ لو اريد ذلك لوجب ان يق التزام
القرينة التزام التقييد واما في الثالث فلمنع التوقف و
عدم تسليم الالتزام ويكفي شاهدا على ذلك قوله تعالى افامنوا
مكر الله ولعل المراد من الالتزام والتوقف عليه الاستعمال
على هذا الوجه وندرة خلافه فلا يتوجه ما ذكر لكن في دلالة
الغلبة على المجاز فيه نظر واعلم ان المجاز كالحقيقة قد يعرف

بالضرورة

بالضرورة
من اللغة كالاسد في الشجاع واليد في النعمة والغيث في
النبات والاصابع في الانامل وبنص اهل اللغة على انه مجاز
كان يصرحوا باسمه او حده او خاصته وقد يشكل التمييز
بين الحقيقة والمجاز من كتب اللغة حيث ان الاكثرين
خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية بحيث يصعب
الفرق بينهما غالبا اذ لم يصرحوا بالاسم ولا بالحدود ولا با
لخاصة الا نادرا لكن الظاهر انهم متى قالوا اسم لكذا ربما يعنون
به الحقيقة واذا قالوا قد يقال لكذا وقد يطلق على كذا او جاء
او يجيء لكذا فانه يعنون المجاز وقد ذكر بعض المحققين ان
اول ما يذكرون في العنوان مقدما على غيره هو المعنى الحقيقي
بعد تقديم المجاز على الحقيقة في الذكر وكذا كون الجمع مجازات
وهو قريب ثم اعلم ان بعض الناس ذهب الى ان اللغة
تثبت بالقياس اذا كان بين الاصل والفرع جامع يصلح
للعلية كتسمية النبيذ خمرا الحاقا له بالمعنى المشترك وهو
التخمير للعقل وكذا تسمية اللائط زانيا والنباش سارقا
لجامع الايلاج المحرم والاخذ بالخفية واستدلوا عليه بدوران
التسمية مع المعنى وجودا وعدما وبقياس اللغة على الاحكام

واجاب الجمهور عن ذلك بان الدوران متعلق الحكم الاصل
في القياس بالاصل لو سلم فهو قياس مع الفارق لان
المستند هناك هي الادلة الشرعية وهي ههنا مفقودة و
سيجيء لهذا زيادة تحقيق في مسائل الدوران ان شاء الله
تعالى فقوله واما الشرعية فنفي وجودها خلاف والحق وجوها
واعلم ان الخطاب الشرعي بل كل كلام يلقى الى مخاطب
يجب حمله على ما يفهم منه المخاطب حال الصدور الخطاب
وتوجيه الكلام لان الغرض من القاء الكلام الى المخاطب
تفهيمه المعنى والدلالة به على ما هو المقصود والمراد ومن المعلوم
ان ذلك انما يحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفة عنده
والاوضاع المعلومة لديه فيجب الحمل عليها تحصيلا للغرض
وصونا للكلام الحكيم عن اللغو والعبث ولان الحمل على ما لا يفهمه
المخاطب يستلزم الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق و
انتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب وقد
قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين
لهم وفي الحديث ان الله اجل من ان يخاطب قوما بخطاب
ويريد منهم خلاف ما هو بلغتهم وما يفهمونه واذا ثبت

ان الوجه

ان الوجه حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها بحال الخطاب
فتكليف الغائب والمعدوم انما يعلم بتحصيل فهم الحاضرين
المخاطبين مع ضم مقدمة اخرى هي ان تكليف الغائبين و
المعدومين هو تكليف الموجودين الحاضرين وذلك لانه ان
لم يكن الغائب تابعا للحاضر في التكليف الموجودين فاما ان يكون
متبوعا للغائب في ذلك او يكون كل منهما مستقلا في استفادة
التكليف من الخطابات بان يحمل كل منهما تلك الخطابات على
مقتضى اطلاقه وعرفه وكلا الامرين باطل اما الاول فلان
تكليف الحاضر بتحصيل فهم الغائب والمعدوم تكليف
بالمحال لعدم التمكن من المعرفة ولزوم التكليف بالامور
المتناقضة واما الثاني فلاشتراك التكليف واتحاده
في جميع الازمنة باجماع المسلمين بل الضرورة من الدين ولما
ورد من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى
يوم القيمة وان حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومن ان الامر
بتبليغ الشاهد الغائب والنصوص المتواترة ولما يلزم من
الهرج والفساد بتغير العرف واختلافات الاصطلاحات
وعن الصادق ع ان حكم الله في الاولين والاخرين

فريضة عليهم سواء امن علته او حادث يكون الاولون
والآخرون الطين في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم
فريضة واحدة تسأل الآخرون عن اداء الفرائض كما يسأل
عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسب به وحيث كان التكليف
مشتركا بين الحاضرين والغائبين متحدا بالنسبة الى الجميع و
لم يكن الحاضر مكلفا بتتبع فهم الغائب وتحصيله كان الغائب
مكلفا بتحصيل فهم الحاضر لا محالة وكان تكليفه ابدا محصله
من ترتيب مقدمتين احدهما ان هذا الحكم المعين هو حكم الله
تعالى في حق الحاضر والغائب والثانية ان الحكم الذي في حق
الحاضر هو حكم الذي في حقه المقدمة الثانية مما لا ريب فيه لما
عرفت من اشتراك التكليف واتحاده بالنسبة الى الجميع فالعمدة
اذن تحصيل فهم الحاضرين وبيانه الى غير ذلك لتحقيق الحكم
في المقدمة الاولى ايضا ويتم الاستدلال بالقياس المذكور
وذلك قد يكون معلوما كما في الالفاظ الباقية على معانيها
الاصلية التي لم يتعرض لها التغير والنقل في الشرع كلفظ
الماء والارض والتراب وغيرها وقد يكون مشتبها لبعد
العهد واحتمال النقل والتغير وتفصيل الكلام في هذا المقام

ان الالفاظ

ان الالفاظ المستعملة في الخطابات الشرعية اربعة اقسام الاول
ان يكون المعنى المتفاهم منه حال الخطاب هو المعنى المفهوم
منه حال الصدور مغايرا لما يفهم منه عندنا كما لرطل والاوقية
والدراهم ونحوها فان علم ان هذه الالفاظ من زمن الصدور هو
هذا المعنى او غيره كصيغة الامر والنهي والفاظ العموم وغيرها
مما ثبت كونها حقائق في معانيها المخصوصة بحسب العرف
وقد حصل الشك في كونها حقائق فيها ايضا في اللغة
ام غيرها الرابع ما علم فيه النقل والتغير لكن حصل الشك
في مبدا حصولها بحيث يتردد في تقدمه على صدور تلك
الالفاظ وتاخره عنه ومحل النزاع من هذا القسم فانا نقطع
بان اسم الصلوة والزكوة والحج مثلا موضوعة في اللغة بمعنى الدعاء
والنماء والقصد وكذا القطع بنقلها الى الاركان المخصوصة
والقدر المخرج من المال والمناسك المعروفة وانما حصل
الشك في ان نقل تلك الالفاظ هل كان متحققا في زمان
صدور خطابات الشرعية المشتمل عليها ليكون حقائق
شرعية ام لا بل كانت تلك الالفاظ باقية على معانيها
اللغوية زمان الصدور ثم حدث النقل والتغير في زمان

الشرعية ليكون حقائق عرفية وبحال في القسم الأول ظ وأما
الثاني فلأن المعنى المفهوم حال الصدور معلوم عندنا بالتتبع
والنقل تعين حمل اللفظ عليه والا لحقه حكم المجمل ولا يجوز حمله
على المفاهيم في هذا العرف على كل حال وأما الثالث فالواجب
فيه حمل اللفظ على ما يفهم منه في العرف العام بناء على ان ذلك
هو المفهوم منه بحسب اللغة في زمان صدور اللفظ ايضا
وذلك لأن اللفظ المفروض من الالفاظ الموضوعة في
زمان الصدور لكونه مستعملا فيه بالفرض استعمالا صحيحا و
الاستعمال منحصر في الحقيقة والمجاز وكلاهما يستلزم الوضع
فهو موضوع اما لهذا المعنى او لغيره والثاني يستلزم النقل
وتعدد الوضع وهو خلاف الأصل والظ فتعين الأول و
هو المط وأما الرابع فمقتضى الأصل فيه حمل اللفظ على المعنى الأول
لأن المفروض كونه حقيقة فيه مجازا في الثاني بحسب اللغة
وصيرورته حال الصدور حقيقة في الثاني مجازا في الأول
بتصرف الشارع او غيره على العكس فما كان عليه هو غير
معلوم لحصول الشك في مبدأ النقل والتغيير كما هو المفروض
فيجب الحكم ببقاء الأول وانتفاء الثاني اذ الأصل تأخر الحادث

ابو

وبقاء الثابت الى ان يعلم الرافع له ومن هذا يعلم ان نفي الحقيقة
الشرعية هو مقتضى الأصل والقاعدة لكن ادلته والامارات
يظهر منها حصول النقل والتغيير في زمن الشارع كما يدعيه المثبتون
للحقيقة الشرعية ولولاها لكان القول بالنفي هو المتجه احدها

حجج ثبوت الحقيقة الشرعية

وهو المعتمد الاستقراء فانا نجد هذه الالفاظ في الكتاب
العزيز والسنة النبوية واستعمالات الصحابة والتابعين قد
استعملت في المعاني الشرعية الحادثة غالبا ونرى ان
استعمالها في معانيها اللغوية السابقة في غاية الندرة والقلة
حتى لا يكاد يوجد منها في الكتاب والسنة عين ولا اثر وهذا
دليل على ان الشارع بنى الأمر على هجر المعاني اللغوية و
نقل تلك الالفاظ الى المعاني الحادثة من اول الأمر وليس
هذا ادون من الاستقراء الحاصل في استعمال ارباب
العلوم والصنائع والحرف فان اصطلاحاتهم انما تعرف
غالبا من تتبع استعمالاتهم وتصفح اطلاقاتهم وان وقع
التصريح بالوضع من ارباب العلوم في بعض الالفاظ فانا
نعلم ان الجميع بل الاكثر لم يحصل بواسطة التصريح بل
انما حصلت للاكثر بالتتبع والاستقراء بل الظاهر ان الاستقراء

هنا اقوى منه في الصنائع والعلوم اذ المعاني اللغوية باقية
فيها غير مهجورة فان الفعل مثلا وان عند النحاة اسما لا
للكلمة المعروفة الا ان استعماله في الحديث شائع معروف
حتى ان النحويين كثيرا ما يستعملون الفعل ويريدون
الحدث بخلاف مثل الصلوة والزكوة فان استعمالها
في معانيهما الاصلية كاد ان يهجر بالكلية سيما في كلام الشارع
واصحابه الثاني ان هذه المعاني الحادثة التي اثبتها الشارع
مما يتوفر الدواعي الى التعبير عنها لمسيس الحاجة اليها وكثرة ما لها
من الاحكام واللواحق وعظم الخطب بها حتى لا يقبل فيها
عذر الجاهل فكان الواجب على من اثبتها بمقتضى الحكمة
ان يضع بازائها الفاظا يستغني بها عن تجشم القرائن
في الاستعمالات المتكثرة التي لا تتناهى فان الاحتياج الى
الوضع في هذه المعاني لا يقصر عن الاحتياج في الامور
الضرورية التي لا تتم بدون التكلم والمخاطبة فكما ان الوضع
يجب هناك فكذا يجب ههنا مع ان العادة قاضية بالوضع
في مثل ذلك الثالث انا نقطع بتحقق الغلبة والاشتهار
في مثل الوضوء والغسل والزكوة من الالفاظ المتكررة الكثيرة

الدوران

الدوران في استعمال الشارع واصحابه على ما سبق تحقيقه و
ووجود العلة يستلزم وجود المعلول الرابع ان كثيرا من
العبادات كالصلوة والصوم والحج والوضوء والغسل كان
ثابتا في الشرائع السابقة معروفا عند الامم السالفة بل ربما
ظهرت من بعض الاخبار ثبوت وضعها في الجاهلية عند مشركي
العرب ومع ذلك فلا يبعد دعوى كونها حقيقة قبل بعثة
النبي ص فكيف لا ما بعد البعثة وانتشار الشرعية وفيه ان
ان ثبوت التسمية في الامم السالفة لا يدل على ثبوت التسمية
عندهم اذ من الجائز ان يكون تعبيرهم عنها بغير هذه الالفاظ
بل الظاهر ذلك لان لغتهم غير العربية يعبر دالا بهذه الالفاظ
وهذا لا يكفي في ثبوت التسمية قبل البعثة الخامس ان المسئلة
من الموضوعات ورأى مما يكتفي فيه بالظن وهو حاصل في جانب
الاثبات لشهرته ولشذوذ القول بالنفي فان الآمدي
والرازي وغيرهما انما نسبوا القول الى القاضي ابي بكر ولم يسندوا
الخلاف في ذلك الى غيره وظاهرهم ان القول بنفي
الحقيقة الشرعية مخصوص به وقد حكى جماعة من علمائنا
كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي وابن ادريس وغيرهم الاجماع

العلماء على ثبوت الحقيقة الشرعية وتحمل على المعنى الشرعي في بعض
الالفاظ وليس الا عدم الاعتداد بالمخالف على ان القولين
ينبغي لو تكافآ في الشهرة لكان الواجب ترجيح قول المثبت ايضا
لتقدم الاثبات على النفي كما ذكرنا في تعارض النص عن اهل
اللغة ولا يعارض الوجوه المذكورة اصالة تأخر الحادث وبقاء
الثابت لان الاصل انما يكون حجة في مقام الشك وهو منتف
بما ذكرنا واما ما احتج به النافي من انه لو نقلها الشارع الى غير معانيها
لفهمها المخاطبين بها لكونهم مكلفين بما تضمنه والفهم
شرط التكليف ولو فهمها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في
التكليف ولو نقل الينا فاما بالتواتر او الآحاد والاول لم
يوجد والا لما وقع الخلاف والثاني لا يفيد العلم مع ان
العادة قاضية في مثله بالتواتر وانها لو كانت حقائق شرعية
لكانت غير عربية لان اختصاص الالفاظ باللغات بحسب
دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض وفي
كونها غير عربية يستلزم ان لا يكون القرآن المشتمل عليها
عربيا وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فهو
ضعيف جدا واجيب عن الاول بوجوه الاول ان اشتراط

التكليف

التكليف بالفهم انما يقتضي تفهيم تلك المعاني المرادة وكما
ان ذلك يحصل بتفهيم النقل كذا الوضع فكذا يحصل بالقرينات
النبوية فلا يلزم من نقلها الى تلك المعاني تفهيم ان تلك
الالفاظ موضوعة لها منقولة اليها واعترض بان الخلاف
في الالفاظ المجردة عن القرائن كما ذكره غير واحد من الاصوليين
في تحرير محل النزاع وح لا يمكن ان يقال انه حصل تفهيم المعاني
بالبيانات النبوية ص اذ في كل موضع وقع البيان تحقق
القرينة والكلام فيما لا قرينة فيه ولو قيل انه حصل تحقق البيان
في جميع الالفاظ فبعد تسليم كلام آخر غايته انه لا فائدة لهذا
النزاع لان هذا الاستدلال غير صحيح ورد بان وقوع البيان
النبوي ص في جميع الالفاظ انما يقتضي وجود القرينة عند المخاطبين
بها وذلك لا يقتضي وجوده عندنا ايضا فان عادة الرواة
انما جرت بنقل الخطابات الشرعية دون القرائن الحالية
والمقالية فلا يلزم من تحقق البيان النبوي ص في جميع الالفاظ
انتفاء الفائدة في هذا النزاع مع انه يكفي فيه وجدان المجرد
عن القرينة عندنا فانه يحمل على المعنى الشرعي على القول بالثبوت
واللغوي على النفي ايضا فان النزاع كما عرفت انما هو في هذه

الالفاظ المتداولة على السنة اهل الشرع انها موضوعات شرعية
او مجازات لغوية بل لا يتوقف على كون بعض تلك الالفاظ
مجردا عن القرينة اذ لو فرض تحققها في جميعها كان النزاع بحاله
غايته ان يكون عدم الفائدة ح وذلك لا ينفي اصل النزاع
وغرض الثاني ليس الا نفي كون تلك الالفاظ حقايق
شرعية فلو بني الكلام على وجود اللفظ المجرد عن القرينة لا يتجه
ان يق ان ذلك انما دل على انتفاء الثمرة على هذا التقدير
وهو غير مسلم وان لزم منه انتفاء الفائدة في النزاع كما
لا يخفى الثاني انا لا نسلم ان الش لو نقل تلك الالفاظ
الى غير معانيها وفهمها المخاطبين بها لنقل ذلك الينا
تواترا لاشتراكهم في التكليف قلنا ان ذلك انما يقتضي
وجوب الاجتهاد واستفراغ الوسع في تحصيل العلم بما كلفوا
به فان حصل العلم والا سقط التكليف بها ووجب
الرجوع الى الاصول المقررة والقواعد الممهدة كما في ساير
الاحكام ولا يقتضي ذلك نقل الفهم الينا والا لتم بجميع
ولكان الاحكام الشرعية باسرها معلومة عند جميع المكلفين
متضحة لديهم وانتفاء ذلك دليل واضح على فساد ذلك

الا عمو

الا بعوى على ان غاية ما يمكن ان يق انه يجب التبليغ والاعلام
والتكليف بالشيء لا يقتضي حصول الامتثال به والثالث
ان تحقق التواتر لا يوجب انتفاء الخلاف لان حصول
العلم بالتواتر مشروط بما ذكر في محله من الشرائط فربما كان الشرط
حاصلا لطائفة غير حاصل لاخرى فوقع الخلاف ح فان
لم يتحقق الفهم لاحدى الطائفتين الا انه قد حصل
بالنسبة اليهم وهو اللازم من انه ليس المذكور الرابع انا نختار
انه بالاحاد وقولكم الاحاد لا يفيد العلم قلنا مسلم لا نسلم ان هذه
المسئلة من مسائل الاصول حتى يجب فيه القطع بل هي من المبادي
التي يكفي فيها الظن وان عد مثل ذلك في الاصول فلا نسلم و
جوب القطع في كل مسئلة اصولية بل الظاهر انه في مثل المسائل
التي تتعلق بوضع الالفاظ يجوز الاكتفاء بالظن كيف وهم
لا ينكرون الاكتفاء بمطلق الظن في بيان المراد من اللفظ والفرق
بينه وبين ظن الوضع تحكم فانا لا نجد فرقا بين ان يحصل
الظن بان المراد من اللفظ هذا المعنى وبين الظن بانه موضوع
له فاذا جاز العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بلا ريب واصل
لا فرق بين ان يقول اللغوي اللفظ موضوع لكذا لغة وان يرد

ممكن بعد اخذ الحيثية في تعريف الحقيقة والمجاز بل واقع
وفيه انه وان قلنا بجواز الجمع بينهما في الاستعمال الواحد
ووقوعه لكن ذلك على تقدير صحته لا يجدي نفعا في دفع
الاشكال لان غاية الامر جواز مثل هذا الاستعمال والجواز
لا يستلزم الوقوع ولو استلزم لا يقتضي كون الالفاظ الواردة
في القران باسرها كذلك وفيه ان الجواز كاف في هذا المقام لان
المجيب نوع والمانع يكفيه الاحتمال وقد يجاب بانه يكفي في تصحيح
عربيتها كونها بحيث لو استعملها اللغوي في تلك المعاني لكانت
مجازات وقول المجيب هذه الالفاظ التي هي حقايق شرعية مجازات
لغوية معناه انها مجازات بالقوة لا بالفعل وهو كاف
في التصحيح وهذا كما ترى الثاني ان هذه الالفاظ لما كانت من
موضوعات العرب وقد نقلها الش الى معانيها الحادثة لمناسبتها
لمعانيها الاصلية اللغوية فهي باصالة استعمالها في تلك
المعاني الحادثة عربية ايضا لان توضيع العرب مدخل
في وضعها واستعمالها وهذا القدر كاف في تصحيح عربيتها وفيه
تكلف الثالث وهو التحقيق ان اختصاص اللفظ باللغة
ليس الا بدلالته بوضع تلك اللغة في الجملة وان لم يكن الواضع

جميع

جميع اهل اللغة وواضع الحقيقة الشرعية اعني الش من
العرب فالحقيقة التي وضعها عربية كيف ولو كان المعتبر في
الانتساب الى اللغة وضع الجميع لزم ان يكون المنقولات
والحقايق الاصطلاحية في كل لغة خارجة عنها غير منسوبة اليها
فان واضعها البعض دون الجميع وهذا ظاهر جدا وكان منشأ
التوهم عدم الفرق بين كون اللفظ عربيا وكونه حقيقة
لغوية وبينهما كون بعيد فلا تغفل هذا كله على القول بان
الواضع هو البشر اما على القول بان الواضع هو الله تعالى
فليس المعتبر في كون اللفظ عربيا وضع العرب اياه كما لا يخفى
بل المعتبر فيه استعمال العرب اياه في محاوراتهم وتداولهم
في اطلاقاتهم وهذا المعنى متحقق في الحقيقة الشرعية اذ
بعد وضع الشارع لها قد تداولها العرب وتخاطبوا بها
فتكون عربية فتدبر واما ثانيا فنمنع بطلان التالي قوله و
كونها غير عربية يستلزم ان لا يكون القران المشتمل عليها
عربيا قلنا لا محذور في ذلك فانا لا نسلم ان القران كله عربي
والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقران فان القران يطلق
على السورة وعلى الاية كما يطلق على الجملة فلذا لو حلف

ثم من اشتباه التلفظ لكنه شرعا فكيف بالاول دون الثاني
بخلاف ما ان فهمها لهم ولنا بالترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون
اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع الالفاظ لا شاعة لمن تثبت
الى من لا يعلم شيئا منها وهذا الطريق قطعي لا ينكر فان عنيتم
بالتفهيم والنقل ما لا يتناول هذا منعنا الملازمة لجواز
الاكتفاء بطريق الترديد ثم استدل بهذا لو نقل لفهمها الم
المخاطبين والا لعري عن الفائدة ولو فهم لتواتر لسنا لتوفر
الدواعي ولا تواتر بالضرورة فلا نقل انحصر وارتق لعدم
ورود الايرادات المذكورة على هذا التقدير نعم يرد انه ان
اريد بالتفهيم ما لا يتناول الترديد بل يختص بالتصريح منعنا
الملازمة الاولى لعدم عراء الوضع عن الفائدة مع حصول
التفهيم بالترديد وان اريد به ما يتناول الترديد منعنا الثانية
لان التفهيم بواسطة الترديد بالقرائن ليس ملحوظا التواتر
كما في التصريح مع ان توفر الدواعي في مثل هذا غير مسلم كيف
ولم ينقل بالتواتر ما هو اعظم من ذلك كما لا يخفى وعن الثالث
اما اولا فبمنع الملازمة قوله اختصاص الالفاظ بالمعاني
انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها قلنا

فلذا

فلك في اسماء من وجهين احدهما وهو المشهور في الجواب
هو ان هذه الالفاظ التي هي حقايق شرعية مجازات لغوية
والمجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها
اذ يكفي في صحة التجوز وجود العلاقة المصححة وهي موجودة في هذه
الالفاظ قطعا فلا يلزم خروجها عن العربية واعترض عليه بان
ذلك انما يصح عنها لو كان استعمال الشارع اياها في تلك
المعاني مستندا الى الوضع وتحقق العلاقة بينها وبين المعاني
اللغوية وليس كذلك اذ استعمال الشارع اياها على القول بثبوت
الحقيقة الشرعية ليس الا بالوضع الشرعي اذ لو كان بالوضع
مع العلاقة لزم كون اللفظ بالنسبة الى المعنى الواحد
حقيقة ومجازا وهو باطل وان القول بجواز الجمع بين الحقيقة
والمجاز هو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي
معا واللازم كون الاستعمال في المعنى الواحد حقيقة و
مجازا او احدهما غير الاخر فلا يلزم من صحة الاول صحة الثاني
وقد يمنع فساد مثل هذا الاستعمال بنا على ان المصحح
علاقة التجوز تواردا فرادها على شيء واحد وليس علة مؤثرة
حتى يمتنع فيه ذلك وكون اللفظ حقيقة ومجازا باعتبارين

ووضع

بان لا يقرأ القرآن حيث يقرأه آية منه وصدق القرآن على
السورة والآية لا ينافي صحة القول بأنها بعض القرآن و
المراد أنه بعض القرآن الذي هو بحجة فإذا شارك الجزء الكل
في معناه صح الحكم عليه بالفردية والبعضية بالاعتبارين كالماء
والعسل بخلاف غير المشارك كالرغيف كذا قيل وفيه نظر إذ
الظاهر عدم الخلاف في عربية القرآن كله وإن الضمير في إنا أنزلناه
راجع إلى المجموع دون الأبعاض لأن المجموع هو المتحدث عنه
في الآية ويدل عليه أيضا قوله تعالى كتاب فصلت آياته قرآنا
وقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي
وعربي نعم يمكن أن يقال إن معنى عربية القرآن كونه عربي النظم
والأسلوب ولا ينافي ذلك اشتماله على ما ليس بعربي إذ ربما كانت
الألفاظ غير عربية والكلام عربي وربما كانت الألفاظ عربية و
يدل على ذلك أن الأصح وقوع غير العربي في القرآن كالقسطاس
والإستبرق والسجيل وقد روي ذلك عن ابن عباس و
غيره ولولا أن عربية القرآن بمعنى عربية النظم كما قلنا
لما جاز وقوعه في القرآن وكون الألفاظ المذكورة مما اتفق
فيه اللغتان كالصابون والتنور بعيد جدا واعلم أن المذكور

في الكتب

في الكتب المشهورة المصنفة في هذا الفن من الأقوال في المسئلة
ليس إلا القول بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا والقول بنفيها
كذلك فقط الأصوليين الاتفاق على القولين المذكورين لا ثالث
لهما وقد زاد المتأخرون من أصحابنا في المسئلة التفاصيل
منها أن الحقيقة الشرعية ثابتة في الألفاظ المتكررة الكثيرة
الدوران في استعمال الشارع والمتشرعة كلفظ الوضوء والغسل
والصلوة والزكوة والصوم والحج والإيمان والكفر دون
غيرها من الألفاظ التي لم يتحقق عندنا كثرة استعمالها في
كلام الشارع مثل الخلع والمبارات والقسم واللعان
والعدل والفسق وذلك لأن الموجب لصيرورة اللفظ
حقيقة هو كثرة الاستعمال وتحقق الغلبة وقد حصلت في
القسم الأول فوجب مقتضاها دون الثاني فإن المفروض فيه
عدم حصول الكثرة والغلبة أو الشك في حصولها وعلى
التقديرين يتعين النفي أما على الأول فظ لأن انتفاء العلة
يستلزم انتفاء المعلول وأما على الثاني فلأن الشك على خلاف
الأصل يوجب الاقتصار فيما خالفه على موضع القطع واليقين
ويتوجه عليه أولا أن القائل بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا

يدعي تحقق الموجب للوضع في جميع تلك الألفاظ فلو كان
منحصرا فيما ذكره المفصل من الغلبة والاشتهار لكان
المدعي تحققهما في الجميع لا محالة ومع ذلك فلا يتصور التفصيل
في الألفاظ ولكان القول المفصل فإن المفروض عدم
حصول الغلبة والكثرة أو الشك في حصولهما في غير المتنع
إذ المفروض عند القائل بالثبوت مطلقا تحققهما في جميع
الألفاظ ولا اختلاف في أصل الحصول إن ثبت بالزيادة
فإن ذلك مما لا تأثير له في تحقق الوضع وثانيا
أن القائل بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا إن اعترف بانحصار
الموجب فيما ذكر من الغلبة والاشتهار فكيف يسلم اختصاصها
ببعض الألفاظ فإن الاعتراف باختصاص الموجب
يناقض دعوى عموم الوضع وإن لم يعترف بانحصارها
في ذلك فربما كان الموجب الآخر مما يعم الجميع أو يختص
بالبعض الآخر فلا يتأتى التفصيل نظرا إلى اختصاص
الموجب الخاص والتحقيق أن الموجب ليس بمنحصر
في ذلك بل العمدة في ثبوت الوضع هو الاستقراء
كما سبق التنبيه عليه وهو مما يشترك فيه جميع الألفاظ

لأن

لأن طريق الاستقراء موقوف على تحقق الغلبة والاشتهار
فإن العلم بوضع اللفظ للمعنى لا يحصل بتتبع استعمالات
يسيرة وجد فيها اللفظ مستعملا في ذلك المعنى إذ الاحتمال
قائم مع القلة بخلاف الشيوع والغلبة كيف ولو كان الاحتمال
بدون الغلبة دليلا على الحقيقة لزم انتفاء المجاز الكلية لتحقق
الاستعمال في كل مجاز وذلك لأن الاستقراء إنما يتوقف
على الغلبة والاشتهار لو لم يتحقق هناك سوى استعمال
اللفظ مع القرينة الدالة على المعنى المراد شيء أما لو انضم
إلى ذلك ما هو من محامل الوضع ومن منبهات النقل
فقد يحصل العلم بالوضع من الاستعمالات اليسيرة
ولهذا لم يشترط في الترديد بالقرائن حصول الكثرة و
والغلبة مطلقا بل مع انتفاء الأمور المذكورة ونحن لا ندعي
إلا أن الاستقراء في جميع الألفاظ التي وقع فيها النزاع قد
حصل بأحد الطريقين على سبيل منع الخلو والغرض أن
عدم تحقق الكثرة والغلبة في بعض الألفاظ على تقدير
تسليمه لا يقدح في الدعوى ولا في التمسك بالاستقراء
وإلا في الاستقراء في الأكثر قد حصل بطريق الغلبة و

والاشتهار كما لا يخفى على المتتبع واما منع حصول الامرين
في بعض الالفاظ فانما نشأ من قصور التتبع او رعاية القرائن
المرشدة بها حق الرعاية فعليك بالتتبع الوافي مع التدبر
اللائق على ان يظهر لك هذا الامر الخفي وليعلم ان للاستقراء
بها طريق آخر وهو استقراء هذا النوع من اللفظ وهو الذي
وقع النزاع فيه فانا اذا تتبعنا الالفاظ التي استعملها الشارع
في المعاني الشرعية الحادثة وجدنا استعماله في الكثير الغالب
منها قد صدر على الوضع بالبيان المتقدم فيكون الجميع
كذلك وان لم يحصل السبب وهو الغلبة والاشتهار في كل
لفظ وهذا الطريق يتوقف على بلوغ الاستقراء حدا يسقط
معه اعتبار الخصوصيات في الوضع وليعلم ان العبرة بالجميع
الذي هو النوع كما في وضع الهيئات الموضوعة بالوضع النوعي
والظاهر حصوله فتدبر وتأمل فيما اتفق العلماء في مسئلة الحقيقة
الشرعية من قائل بثبوتها مطلقا وقائل بنفيها كذلك التفصيل
في الالفاظ قول حادث في هذه الاعصار ولذا لم يذكره
الاصوليون في كتب الاصولية ولم ينقل القول به عن احد
من الفقهاء والمتكلمين فالقول به احداث قول ثالث

في المسئلة

في المسئلة فيكون باطلا لمخالفته الاجماع على نفي التفصيل
ولا يتوهم ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية يقول بثبوتها
في الجملة مقابل القول بنفيها مطلقا لتصريح الاصوليين
وغيرهم ممن تكلم في المسئلة بان النزاع فيها هو في المنقولات
المتداولة على لسان اهل الشرع كالصلوة والزكوة والصوم
وغيرها وان الخلاف في صيرورتها حقائق بل بوضع الشارع
اياها لتكون حقائق شرعية او بوضع المتشرعة حتى تكون حقائق
عرفية وهذا كالتصريح في ان القائلين بالحقيقة الشرعية ادعوا
ثبوتها في جميع تلك الالفاظ كما هو المدعى وايضا لو كان الخلاف
في ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة لوجب على المثبتين ان يعينوا
الالفاظ التي ثبت فيها الوضع الشرعي عندهم والا لانتفى
فائدة النزاع في هذه المعاني الشرعية في هذا الاصل الجليل
فان القائلين بالثبوت لا يمكنهم حمل اللفظ الوارد في
الشرع على المعنى الشرعي بمجرد قولهم بثبوت الحقيقة الشرعية في
الجملة ما لم يعلم كون ذلك بعينه مما تحقق فيه الوضع وتعيين
الالفاظ مما لم يتعرض احد من الاصوليين ولا غيرهم من
المتكلمين والفقهاء بل المعروف من الجميع بناء المسائل على

الخلاف في الحقيقة الشرعية من دون تعرض لخصوصيات
الالفاظ الواردة فان قلت دعوى الكلية والعموم لا يصلح
من المثبت لانه ادعى ذلك قلنا اما ان يدعي الكلية والعموم
من جميع المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع فيلزم
ان يكون مصطلحات الفقهاء والاصوليين مما يعلم تجدده
في زمان الائمة ع او بعد حقايق شرعية لكونها من جملة
المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع وهذا باطل
قطعا او فيما لم يعلم تجدده بعد زمان الشارع فيلزم الحكم
بالحقيقة الشرعية في كل ما يحتمل كونه من موضوعات الشارع
وان كان مشكوكا فيه او مظنون الخلاف وهذا باطل ايضا
لكونه حكما بمجرد الاحتمال وشك لو اريد العموم فيما علم وضعه
في زمان الائمة فان العلم بكون اللفظ موضوعا في زمانهم
لا يقتضي العلم بالوضع الشرعي فيكون معنى كلامه ان الحقيقة
الشرعية ثابتة في كل ما ثبت فيه الحقيقة الشرعية وما وقع
فيه لا يصلح ان يكون محلا للخلاف لاستحالة القول بالنفي
فيما علم ثبوته او في كل ما ثبت وضعه في زمان المتشرعة المتصل
بزمان الشارع وهذا ايضا فاسد لان حكم الزمان المتصل

بزمان

بزمان الشارع وهذا ايضا فاسد لان حكم الزمان المتصل
بزمان الشارع حكمه من دون تفاوت في وضوح الحكم بثبوت
الوضع وخفائه فلا يكون القطع فيه مع الشك في زمان الشارع
بل كل ما ثبت وضعه بعد في زمان المتصل ثبت في زمان
الشارع وكلما لم يثبت وضعه في زمان الشارع لم يثبت
وضعه في المتصل ولو تحقق فرد علم وضعه في الزمان المتصل
بزمان الشارع دون زمانه فهو نادر جدا فلا يصلح جعله
محلا لمثل هذا النزاع واذا ثبت انه امتنع من المثبت
دعوى الكلية علم ان مقصوده هو الايجاب الجزئي اي ثبوت
الحقيقة الشرعية في الجملة في مقابلة النافي مطلقا قلت لعل
المراد دعوى الكلية والعموم في المنقولات المتداولة التي علم
استعمال الشارع اياها في المعاني الشرعية فلا يرد النقض
بالاصطلاحات المتجددة لعدم ثبوت استعمال الشارع
فيها ولا غير ذلك من المحذورات المتقدمة وهو ظاهر والمراد
دعوى الكلية والعموم فيما علم وضعه في ابتداء ظهور الخلاف
في المسئلة وحدوث القول بثبوت الحقيقة الشرعية في المسئلة
قد ظهر في زمان الباقر والصادق ع فكلما علم وضعه في ذلك

الزمان فهو من محل النزاع والقائل بالحقيقة الشرعية يدعي
ثبوتها فيه وكلما علم انتفاء الوضع فهو خارج عن محل النزاع
والقائل بالثبوت لا يدعي الثبوت فيه واما لم يعلم فيه شي من
النفي والاثبات فهو من الافراد المشتبهة التي لا يعلم دخولها
في محل النزاع ولا خروجها عنه اذ الاشتباه في موضوعات الاحكام
غير عزيز غاية الامر انه يقتضي اشتباه الحكم فيرجع فيه الى مقتضى
الاصل وفي الاتفاق كون النزاع على الوجه الكلي كما لا يخفى فان
قلت كيف يمكن الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما علم وضعه
في زمان الباقر والصادق عليهما السلام ولعل الوضع قد تجدد في
زمان علم سبق وجوده قطعا وكيف يمكن الحكم في كل ما استعمله
الشارع من الالفاظ المنقولة مع احتمال كون الوضع متاخرا
عن استعماله فان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز قلت
ليس المراد ان اللفظ المتصف باحد الوصفين المذكورين
يجب ان يكون حقيقة في زمان الشارع لا اتصافه باحدهما
حتى يرد ذلك بل المراد ان كلما كان كذلك فقد تحقق فيه
الوضع الشرعي فانا اذا تتبعنا وجدنا الالفاظ الموصوفة باحد
الوصفين حقايق شرعية بالاستقراء او بدليل والحاصل

ان كان

ان كان واحد من الامرين وصف جامع لمحل النزاع لا علة
مقتضية للعلم بالوضع الشرعي فقد يرد منها ان تلك الالفاظ
انما صارت حقايق في زمان الباقر والصادق عليهما السلام دون
ما تقدمه من الازمنة اذ الاصل بقاء المعنى اللغوي حتى
يعلم خلافه وقد حصل العلم في زمانهم اوما قاربه فيجب الحكم
بمقتضى العلم فيه دون غيره لانتفاء المقتضي وفيه ان ذلك
ليس تفصيلا في المسئلة بل في الحقيقة تعيين القول بنفي
الحقيقة الشرعية اذ الحقيقة الشرعية ما وضعه الشارع
لمعناه والشارع كما عرفت هو سبحانه تعالى او النبي واما الائمة
فليس شارعا بل هم مبينون للشرع وكاشف عنه فصيرورة الالفاظ
المذكورة حقايق في زمان الائمة ع لا يقتضي كونها حقايق
شرعية على ان صيرورتها حقايق بعد زمان النبي ص غاية الامر
انهم لم يثبتوا التحديد ابتداء الا في زمان المتشرعة وهذا
القائل انما زاد عليهم التحديد المذكور وهذا لا يقتضي كونه
تفصيلا في المسئلة الا قولا اخر غير القول بالنفي مطلقا وح
فما دل على ثبوت الحقيقة الشرعية يقتضي بطلان هذا
القول ايضا وهو مضافا الى ان القول بثبوت تلك الالفاظ

جهة احكامها لان الاحكام الشرعية من حيث انها توقيفيه
منوطة بالشرع سواء في ذلك احكام العبادات وغيرها باعتبار موضوعاتها
فان موضوع العبادات كالحكم الشرعي ماخوذ من الشارع بخلاف
المعاملات فان المرجع فيها الى اللغة والعرف ويتوجه عليه
ان المناط في ثبوت الحقيقة الشرعية وجود الامر المقتضي للوضع
اعني النقل او الغلبة والاشتهار في زمان الشارع فان حصل
كان اللفظ حقيقة شرعية وان كان من المعاملات وان لم
يكن من العبادات وليس لكون الالفاظ من العبادات اثر في
تحقق الوضع الشرعي ولا لكونه من غيرها في انتفائه كيف و
العبادة انما تفارق غيرها باشتراط النية وقصد القربة وليس
الاول منهما لا دخل له في صحة الوضع الشرعي اذ كما جاز
الوضع للمشروط بالنية وقصد القربة فكذا لغيره من دون
فرق فان كان المقصود ان الوضع الشرعي انما يصح في
العبادة دون غيرها فبطلانه ظ وان كان المقصود ان
ذلك لم يقع في غير العبادة وان كان جائزا ففيه ان
الظ وقوعه فان الخلع والمبارات واللعان والايلاء
لم يكن في اللغة لهذه المعاني المخصوصة المعروفة في الشرع

وقد نقلت

وقد نقلت اليها قطعا وكذا النكاح فانه في اللغة بمعنى الوطي
نص اهل اللغة قال في الصحاح النكاح الوطي وقد يقال للعقد وقد
قال في المغرب اصل النكاح الوطي ثم قيل للتزويج نكاح
مجاز الانه سبب للوطي المباح وظ العلامة في المختلف اتفاق
اللغويين على ذلك وقد نقل في العرف الشرعي الى معنى
العقد لغلبة استعماله فيه شرعا حتى قيل فيه انه بمعنى العقد
ايضا واشتراط الوطي في المحلل انما علم من دليل اخر ونقل جماعة
من الاصحاب منهم الشيخ وابن ادريس الاجماع على ذلك
وايضا فان الايمان والكفر والعدالة والفسق والطهارة والنجاسة
والحدث من الحقائق الشرعية المنقولة عن معانيها الاصلية
وليست من العبادات المشروطة بالنية قطعا والظ انه كما
لم يثبت للمفصل عموم النقل في المعاملات فكذا لم يثبت
له دعوى عموم الايجاب في العبادات اذ الظ ان مثل
السجود والطواف والاحرام باق على ما ثبت قبل
الشرع ولم ينقل الى معنى اخر والشرائط الشرعية لا تخرجها
عن مفهوماتها اللغوية كما صرح به في الالفاظ المعاملات
وهذا بخلاف مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج فانها وان

سط في زمان الباقر والصادق ع بل يشكل بمثل الوجوب
والسنة والكراهة مما لم يعلم تحقق الوضع فيها في ذلك الزمان
مع دخولها في العموم على هذا التفصيل قطعا ومنها ان ما كان
من تلك الالفاظ مما يتكرر استعماله ويكثر دورانه ويشتد
تمس الحاجة اليه كالصلوة والزكوة فهو حقيقة في زمان النبي
وما ليس كذلك فهو حقيقة في زمان الباقرين ع لحصول الغلبة و
الاشتهار في القسم الاول في زمان النبي ص وفي الثاني في
في زمان الامامين ع وهذا التفصيل ماخوذ من التفصيلين
الاولين فانه قد جمع فيه بين التفصيل في الالفاظ والازمان
والجواب عنه ظ مما تقدم ومنها ان المنقولات بلسان
الشرع مختلفة في القطع بكل من استعمالها ونقلها بحسب
اختلاف الازمنة اختلافا بينا حتى ان منها ما يقطع بحصول
الامرين فيه في زمان النبي ص ومنها ما يقطع باستعمال النبي ص
اياه في معنى الشرعي لكن لا يعلم صيرورته حقيقة الا في زمان
انتشار الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين الباحثين
عن الاحكام المتعلقة بتلك الالفاظ ومنها ما لا يقطع فيه
باستعمال الشارع فضلا عن نقله وصيرورته حقيقة في زمانه

ومنها

ومنها ما يقطع فيه بتجدد النقل بالاستعمال في زمان الفقهاء
واذا كانت الالفاظ مختلفة في هذا الاختلاف فكيف يحكم بتحقق
النقل فيها في زمان النبي ص بل الواجب ح هو التفصيل فيها
بحسب العلم بتحقق موجب الوضع وانتفائه وطريقة التتبع
الكاشف عن حصول الغلبة والاشتهار والجواب منع صحة
جميع تلك الاقسام او صحة التقسيم اليها ومحل النزاع هو ظ
مما سبق ومنها ان الحقيقة الشرعية ثابتة في العبادات
دون المعاملات وذلك لان الفاظ المعاملات كا
كالبيع والهبة والصلح والدين والرهن والاجارة
والعارية والوديعة والغصب والميراث والقصاص
والدية وغيرها باقية على معانيها الاصلية لم ينقلها الشرع
الى معنى اخر وان كانت صحتها شرعا موقوفة على شرائطها
الشرعية فان ذلك لا يقتضي ان يكون المعاني المعهودة
منها شرعا مغايرة لمعانيها اللغوية الاصلية بملاحظة هذا الاشتراط
ضرورة خروج الشرط عن ماهية المشروط المقتضي لصدق اسم
المشروط بدونه وانما قالوا ان العبادات لها حقيقة دون
المعاملات فان تخصيص العبادات بذلك ليس ان

كانت ثابتة في الملل السابقة او معروفة عند العرب في الجاهلية
على ما سبق التنبيه عليه الا ان نقطع بحصول الاختلاف بين
تلك المعاني التي اثبتناها للشارع في اصل الماهية وان كانت
متشابهة اذ ليس جميع الزيادات شروطا للصحة بل منها ما هو
شرط للصحة ومنها ما هو ماخوذ في اصل الماهية ثم ان العبادة
قسمان عبادة بالذات كالصوم والصلوة وعبادة بالعرض
كالمعاملات المباحة التي تصير شرعا عبادة بواسطة النية و
الحقيقة الشرعية منتفية في هذا القسم قطعا فلا يصح الحكم
بثبوتها في جميع العبادات ويمكن دفعه بان المراد منها ما هو من
القسم الاول اعني العبادة بالذات لانه المتبادر من لفظ
العبادة عند الاطلاق ولو قيل بدخول الاخلاص في حقيقة
العبادة كما ذهب اليه بعض الفقهاء اندفع النقض الاول
ايضا لان العبادة على هذا التقدير مجموع الفعل مع النية و
هو غير الفعل فقط لكنه خلاف التحقيق فان الاصح ان النية
شرط للعبادة قطعا للتسلسل ولان العبادة هو العمل و
العمل هو المنوي لا النية ولا التركيب منها ومن غيرها وبالجملة
فالعبرة في ثبوت الحقيقة الشرعية بوجود المقتضي للوضع

وتحقق

وتحقق الصفة الجامعة لمحل النزاع في نفيها باشتقاء الامرين
واما كون الشيء عبادة او معاملة فلك تمام الدخل في تعيين
النفي والاثبات سواء اريد منهما الوجوب والامتناع او مجرد
الوقوع وح فربما يشكل اطلاق الحكم بان العبادات توقيفية
دون المعاملات كما اشتهر بين الفقهاء والظاهر انه محمول على
الاغلب فانه لما كان اكثر الفاظ العبادة من الحقايق الشرعية
التي لا يعرف معناها الا ببيان الشارع بخلاف المعاملات
فان اكثرها من الحقايق اللغوية او العرفية التي لا توقف لها
على الشرع اطلقوا القول بان العبادات توقيفية دون
المعاملات نظرا الى الغالب في الموضعين ويحتمل ان
يكون المراد على تقدير تسليم الكلية في طرف الاثبات اندفاع
النقيضين المذكورين لما اشرنا ان العبادات الاصلية
تتعين فيها الرجوع الى الشرع اذ لا طريق الى ما سوى ذلك
كنفس الحكم الشرعي بخلاف المعاملات فان بيان معانيها
ليس من وظائف الشريعة المتوقفة على النص من الشارع
ومقتضى ذلك جواز الرجوع فيها الى غير الشارع كاللغة
والعرف لا امتناع الرجوع فيها اليه وهذا التوجيه الصق بكلام

القوم وان كان الاول الى القبول اقرب قوله تبادر الاركان
المخصوصة من لفظ الصلوة والقدر المخرج من المال من لفظ الزكوة
والقصد المخصوص من لفظ الحج ونحو ذلك لا ريب في ان المتبادر
من هذه الالفاظ عند الاطلاق مجردة عن القراين في زمان
المتشرعة هو تلك المعاني الشرعية الحادثة ولا في ان التبادر
علامة لكون الالفاظ حقايق في المعاني المذكورة في ذلك
الزمان ولا في ان الشارع قد استعملها في هذه المعاني انما الكلام
في ان تلك المعاني هل كانت متبادرة من هذه الالفاظ في زمان
الشارع كتبادرها منها في هذه الازمان اعني زمان المتشرعة اولا
بل كان المتبادر فيه من هذه الالفاظ في زمان الشارع معانيها
اللغوية الاصلية ثم حدث السبق والتبادر في زمان المتشرعة لا
لاستكمال سببها اعني الغلبة والاشتهار فيه فان ثبت سبق
التبادر والسبق منها في زمان الشارع كانت الالفاظ حقايق
في زمان المتشرعة فهو محتمل ولا دلالة للتبادر على تعيين
احدهما قطعا فلا يمكن الحكم بالحقيقة الشرعية بمجرده ومن
المعلوم ان التبادر الكاين في هذه الالفاظ مع الحكم بالوجدان
ليس الا التبادر في زمان المتشرعة واما ان هذا التبادر

كان ثابتا

كان ثابتا للفظ في الصدر الاول وفي زمان الشارع فمما لا سبيل
للوجدان اليه ولا يتاتى لنا في هذا الزمان ادراك السبق
والتبادر في الزمان السابق بالوجدان وح فان اراد المستدل
من تبادر المعنى المذكور تبادره الان الفهم في زمان الشارع
فهو ممنوع والسند ظاهر مما قلناه وان اراد به تبادره في زمان
المتشرعة فمسلم ولا يجدي نفعا لما عرفت من ان التبادر في
زمان المتشرعة انما يقتضي كون اللفظ حقيقة في ذلك
الزمان دون زمان الشارع وغاية توجيه الاستدلال ان
يقال ان المراد تبادر المعنى المذكور في زمن الشارع لوجود
سببه وهو الغلبة والاشتهار لا الحكم الوجداني وهو مع
مخالفته لظاهر كلام القوم بل صريح الاكثر متوجه عليه منع ثبوت
المقتضي للتبادر في جميع الالفاظ وان قلنا بوجود المقتضي
للوضع في الجميع لعدم انحصار الموجب له في الغلبة والاشتهار
على ما سبق تحقيقه واعترض في المشهورة على هذا الاستدلال
بوجهين احدهما منع استعمال الشارع لتلك الالفاظ في المعاني
الحادثة لاحتمال كونها باقية في المعاني اللغوية والزيادات
شروط لوقوعها عبادات معتبرة مقبولة شرعا والشر

خارج عن الشروط والثاني عن الأول منع استعمال الشارع
تلك الألفاظ في المعاني الحادثة باطل قطعا فانا نعلم ضرورة
بأن الشارع استعمل الصلوة في الأركان المخصوصة وكذا
الزكوة والصوم والحج في معانيها المعروفة والمنكر مكابر
ايضا ولو كانت باقية في معانيها اللغوية لزم ان لا يكون الأخرس
او المنفرد مصليا والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة ان
الصلوة قد جاءت في اللغة لمعنيين الدعاء ومنه قوله تعالى
وصل عليهم اي ادع لهم وقوله عم اذا دعي الى الطعام فليجب
وان كان صائما فليصل اي فليدع لصاحب الطعام ومنه
المصلي في الحلبة لاتباعه السابق فان اريد من قوله اقيموا
الصلوة المعنى الأول لزم الأول وان اريد الثاني لزم
الثاني بان المستدل قد احتج بتبادر المعنى من الألفاظ
باستعمالها في تلك المعاني وبمنع الحقيقة الشرعية بمنع استعمال
الشارع انما يتجه لو ازم المستدل اثبات الحقيقة الشرعية
بمجرد الاستعمال في المعاني الحادثة وليس كذلك هذا واضح
وقد اجيب ايضا بانه ان اريد بمجازيتها ان الشارع
استعملها في معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك

معهودا

معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك المعنى
الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان
اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه
فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة
يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وفيه نظر
اما اولا فلان مبنى الايراد زعم المورد ان المستدل
لزم من مجرد استعمالها في غير معانيها كونها حقايق فضلا
عن ان تكون حقايق شرعية ولو صح ذلك لتم الايراد
قطعا لظهور انتفاء الملازمة بين استعمالها في غير
معانيها وكونها حقايق فضلا عن ان يكون حقايق شرعية
وما ذكره المجيب على تقديره لا يندفع به الايراد اذ الواجب
عليه اثبات المقدمة الممنوعة او بيان توهم المورد
في فهم الاستدلال كما ذكرنا ولا تعلق لما ذكره بشيء من
الامرين كما لا يخفى واما ثانيا فلانه اذا اريد بالاشتهار
والافادة بغير قرينة في اشتهارها وافادة الالفاظ وافادتها
بنفسها في لسان المتشرعة ولو بعد زمان الشارع فقوله فذلك
معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة

في زمان المتشرعة انما يقتضي الحقيقة العرفية دون الشرعية
وان اريد بهما حصول الأمرين في زمان الشارع فكون هذا
هو معنى الحقيقة الشرعية مسلم لكن لا يبقى احتمال ثالث
هو ان يكون المراد من مجازيتها ان الشارع استعملها
في تلك المعاني ولم تشتهر في زمانه بحيث تفيد بغير قرينة
اشتهر بعد ذلك او لم تشتهر واما ثالثا فلان المستفاد
منه ان تبعية الشارع في الاستعمال لغيره ينافي كون
اللفظ حقيقة شرعية وليس كذلك لان المنافي للحقيقة
الشرعية تبعية الشارع فيما وضعه غيره واما تبعيته فيما
استعمله الغير فلا ينافي الحقيقة الشرعية قطعا لجواز
تبعيته في الاستعمال مع الاستقلال بالوضع تعيين
اللفظ للمعنى او باستعماله فيه الى ان يفيد بلا قرينة
ولا ريب ان ذلك لو تحقق لكان حقيقة شرعية
لان الاضافة الى الشارع لاختصاصه بالوضع دون
الاستعمال فتدبر قوله فان قلت ان اردت التبادر
في كلام الشارع او المتشرعة اعني الفقهاء فالاول ممنوع
والثاني مسلم ولا يثبت به الا الحقيقة العرفية يعني ان

التبادر

التبادر الذي ينفع في الاستدلال ويثبت به الحقيقة الشرعية
هو التبادر في كلام الشارع وهو ممنوع وان سلم هو التبادر
في كلام المتشرعة لا ينفع المستدل اذ ما يثبت به الحقيقة
الشرعية هو التبادر في زمان الشارع لا في كلامه اذ لا شك
في كون الالفاظ التي وقع فيها النزاع حقايق في المعاني الحادثة
في زمان المتشرعة وان التبادر منها في زمانهم مع الاطلاق
والتجرد عن القرائن تلك المعاني لحصول الغلبة والاشتهار
الموجب للفهم فيه ومقتضى ذلك المعاني المذكورة اخذ منهم
في كلام الشارع ايضا لتحقق الموجب فيه غاية الامر
ان صدور من الشارع القول بنفي الحقيقة الشرعية
صارف عن الحمل على المعاني الشرعية وذلك لا ينافي تبادرها
من اللفظ اذ التبادر هو فهم المعنى الشرعية وذلك لا ينافي
في تبادرها من اللفظ اذ التبادر هو فهم المعنى من مجرد اللفظ
مع قطع النظر عما سواه حتى عن خصوصية المستعمل وهذا
المعنى متى ما وجد في اللفظ احتمل معه وكان موجودا لوجوده
مع علم الشارع بالوضع وكونه من اهل الاصطلاح مطلقا سواء
كان المتكلم منهم او من غيرهم فان الحال في فهم المعنى من

من اللفظ لا يختلف باختلاف المتكلمين وانما يختلف باختلاف
الا معين نعم صدور اللفظ عمن ليس من اهل الاصطلاح
صارف عن الحمل على المعنى المصطلح اذ الواجب حمل اللفظ
على اصطلاح المتكلم والصارف عن الحمل ليس صارفا عن الدلالة
والفهم لان الارادة خارجة عن مفهوم الدلالة على ما سبق
تحقيقه ولهذا صح ان الاعتبار في ارادة المتكلم وتعيين
مراده من اللفظ باصطلاحه وفي دلالة اللفظ على المعنى بمعنى
فهمه من نفس اللفظ باصطلاح السامع فاللغوي مثلا
اذا استعمل لفظ الدابة في كلامه كان المتبادر منه في
العرف العوام ذوات القوائم الاربع لكن يجب حمله على مطلق
ما يدب على الارض لقرينة صدوره عن اهل اللغة وكذا
لفظ الصلوة والزكوة وغيرهما من المنقولات الشرعية اذا
وجدت في استعمال اهل اللغة فان المفهوم عند المتشرعة
معانيها الحادثة الشرعية وان كان صدورها عن اهل اللغة
صارفا عنها ومعينا لارادة المعاني اللغوية عنها وحكم هذه
الالفاظ في كلام الشارع عند من نفى الحقيقة الشرعية حكمها
اذا وجدت في استعمالات اهل اللغة تبادر منها المعاني

الحادثة من الالفاظ الواردة في الخطابات الشرعية امر ثابت
محقق ليس للنافي منعه وللمثبت التمسك به وان المناط
في النفي والاثبات ليس الا التبادر في زمان الشارع او المتشرعة
فينبغي الترديد فيه كما فعلنا ولا يبعد ان يقال ان معنى التبادر
في كلامه راجع الى معنى التبادر في زمانه وذلك بان يكون المراد
من التبادر في كلام الشارع تبادره في كلامه على من
كان في زمانه او تبادره في كلامه من حيث انه كلامه وح فالاعتراض
وارد على الدليل المذكور ولا يندفع له كما لا يخفى قوله انكار
التبادر في كلام الشارع مكابرة باللسان لما يحكم به الوجدان
لا يخفى ان المعترض ان اراد منع التبادر في كلام الشارع
منع التبادر عند المتشرعة كما هو الظاهر من العبارة كان
الجواب ما ذكره من ان انكار التبادر في كلام الشارع مكابرة
باللسان لما يحكم به الوجدان وكان مراده بذلك انه قد حدث
المؤونة وجوابه الغوا باطل لا طائل تحته بل كان قوله غاية
انك تقول ان هذا التبادر لاجل المؤونة فلابد
لان المعترض على هذا التقدير منع التبادر من اصله فكيف
يقال بان التبادر لاجل المؤونة وبهذا الاشكال

وان اراد منع التبادر منعه في كلامه مطلقا من حيث هو
كلامه مع قطع النظر عن الايراد كان ما ذكره بقوله فنقول هذا غير
معلوم وعلى تقدير صحته هو الجواب عن الاعتراض واما قوله
منع التبادر في كلام الشارع مكابرة ان اراد به منع
التبادر المطلق فهو مسلم لكن المعترض لم يمنعه على هذا
التقدير فلا يتوجه عليه ذلك وان اراد به منع التبادر
الخاص فمنع بطلانه قطعا ما نقض لما اعترف من الاحتمال
وايضا فاحتمال ان التبادر لاجل المؤونة هو اصل
الاعتراض ح فكيف يكون غايته ما يقول المعترض وغاية
توجيه الكلام ان يقال انه لما كان ظ كلام المعترض هو
المعنى الاول بنى عليه الجواب اولا ثم تفطن بامكان توجيهه
باحد الوجهين المذكورين فقال انك تقول الخ وحاصله
ان انكار تبادر المطلق كما هو ظ العبارة مكابرة ظاهرة
فلا يمكن الحمل عليه فغايته للمعترض ان يقول بان التبادر لاجل
المؤونة ومرجعه الى انكار التبادر الخاص فينبغي ان
يكون هو المراد وجوابه ان ذلك غير معلوم الخ ويحتمل ان
يكون المراد الترديد بان المعترض ان اراد منع التبادر

الخاص فهو غاية توجيه الكلام اذ غايته ما يمكن ان يقال في
الاعتراض فجوابه غير معلوم قوله هذا غير معلوم لا يليق هذا الجواب
عن قانون المناظرة لان المجيب مستدل فلا يكفيه ان يثبت
بعدم العلم والاحتمال فانه وظيفة المانع دون المستدل
اذ المقصود ان عدم العلم كاف في ثبوت هذه الدعوى
والاحتمال ليس بقادح فيها كما يدل على ذكره من ان الحقيقة
لو لم يثبت مع ذلك لزم ان لا يثبت اكثر الحقايق اللغوية
والعرفية فما ذكره ليس في مقابل استدلال بكفاية الاحتمال
فلا تغفل قوله بل الظ انه لكثرة استعمال الشارع
هذه الالفاظ في هذه المعاني الخ ان اراد ان الظ استناد
التبادر في زمان المتشرعة الى كثرة استعمال الشارع بلا
واسطة بحيث يكون السبب القريب في التبادر والفهم كثرة
استعمال الشارع وحصول الاشتهار والغلبة في زمانه فذلك
مقطوع بفساده اذ لا يتصور استناد التبادر في زمان
الا الاشتهار الحاصل في زمان اخر سابق عليه ولان العلم
الضروري حاصل بتحقق الاشتهار في زمان المتشرعة
ومع ذلك فاستناد التبادر في زمانهم الا الاشتهار في

زمن الشارع على ان يكون سببا قريبا غير معقول هذا مبناه على
ان يكون الاشتهارات التي هو السبب في الفهم دون الا
الاشتهار الذي حصل كما هو الظاهر من كلامه ولو قيل ان التبادر
في زمان المتشرعة حاصل بكثرة الشهرة في زمانهم وفي زمان
الشارع بناء على ان اسباب الفهم والتبادر امارات لا علل
مؤثرة لا يندفع ذلك لكنه خلاف الظاهر فتأمل فيه ولو انكس فلا
ريب في ان الاستناد اليه ليس باولى من الاستناد الى
الاشتهار فيما بينهم فالحكم بالاول بمجرد التبادر تحكم ظاهر و
ان اراد ان الظاهر استناده الى كثرة الاستعمال في زمان
الشارع على ان يكون سببا بعيدا للفهم والتبادر في زمان
الشارع حيث ان الشارع لما استعمل هذه الالفاظ في هذه
المعاني وشاع ذلك في زمانه حتى افادت بغير قرينة تداولته
المتشرعة واستعمالهم تبعا للشارع فاستمر الشيوع الى هذا
الزمان فيكون التبادر في هذا الزمان مستندا الى
كثرة استعمال الشارع ولو بالواسطة ففيه ان التبادر
في زمان المتشرعة انما يدل على الاشتهار في زمانهم واما
ان الاشتهار في زمانهم واما ان الاشتهار في زمانهم

بل

سبب عن الاشتهار في زمان الشارع فذلك غير معلوم
اذ كما جاز ان يكون للتبادر في هذا الزمان سبب قريب
وهو الاشتهار في زمان الشارع جاز لان يكون له
سبب واحد هو الاشتهار في هذا الزمان لاحتمال
حدوث للاشتهار بعد زمان الشارع فان حصول الغلبة
والاشتهار في زمان لا يدل على ثبوتها في زمان سابق
عليه وهو ظاهر جدا وان اريد ان العلم بسببية الاشتهار
في زمان الشارع للتبادر عند المتشرعة قد حصل بدليل
آخر غير التبادر ففيه ان ذلك على تقدير تسليمه كلام
آخر ولا تعلق له بهذا الاستدلال كما لا يخفى قوله والحاصل
انا نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل غير الوضع
غير معلوم فنحكم بالحقيقة اه الشارح خبير بان مبنى الاعتراض
على ان التبادر لوضع غير وضع الشارع اعني وضع المتشرعة
لا على انه لاجل امر غير الوضع كما ذكره اذ لا ريب في ثبوت
الحقيقة الشرعية في الجملة والظاهر ان في العبارة قصورا
بالخلاف والقصور ان كون التبادر لاجل امر غير الوضع
الشرعي غير معلوم فنحكم بالحقيقة الشرعية فان قلت هذا

مقلوب عليه فانا نقول التبادر معلوم فنحكم بالحقيقة
العرفية قلت صحة الاستدلال مبنية على كفاية الاحتمال
ههنا وقد اثبتنا في الاصل بما ذكره من لزوم ثبوت اكثر
الحقائق ولا يمكن اجراؤه في القلب مثلا قوله والا لثبت
اكثر الحقائق اللغوية اذ احتمال كون التبادر بواسطة
امر جار في الاكثر فيه بحث لان اكثر الحقائق اللغوية والعرفية
او احتمال كون التبادر بواسطة امر قد ثبت وضعها
بنص اهل اللغة وما ثبت بغيره كالتبادر وعدم صحة السلب
ولغيرها الاول انما تثبت به بواسطة الاصل اعني اصالة
عدم النقل كما عرفت فلا يقدح فيها احتمال كون التبادر
للوضع اللاحق واما العرفية فالطريق في اثباتها النص
كما في اللغوية ان اريد منها ما يعم المهجورة وقصد اثبات
هذا القسم منها والا فاثباتها بنفس التبادر من دون حاجة
الى توسط الاصل ح ان اللفظ في عرفنا موضوع لهذا
المعنى ولا ريب في دلالة التبادر في هذا العرف على كونه حقيقة
فيه وهذا بخلاف التبادر في هذه الالفاظ فانه لا يدل على
الوضع الشرعي بنفسه لاحتمال حدوث الوضع والحقيقة

الاصل

الاصل لانه انما يثبت الحكم في موضع الشك اما مع العلم
بالوضع السابق كما في هذه الالفاظ فلا يمكن النفي بالاصل
كيف والاصل على هذه الصورة تأخر الحادث وبقاء المتيقن
كما تقدمت الاشارة اليه ومقتضى ذلك نفي الحقيقة
الشرعية الذي هو نقيض المط فقد بان الفرق واندفع
الاشكال وظهر ان احتمال في الحقائق اللغوية والعرفية
لا يقدح في الاستدلال بخلاف هذا الاحتمال هذا كله
اذا كان المراد من الاحتمال الذي ذكره كون التبادر حين
لاجل وضع حادث اما لو اريد به احتمال كونه لامر
غير الوضع مط كما هو الظاهر من كلامه سابقا ولاحقا فيتوجه
عليه ان التبادر هو فهم المعنى عن اللفظ المجرد عن
القرينة على ما صرح به ولا يتصور كونه لغير الوضع قطعا
واما فهم المعنى بواسطة القرينة فلا يسمى تبادرا في الاصطلاح
فلا يكون اللفظ محمولا عليه لان اللفظ انما يحمل على حقيقته
دون مجازه على ان التبادر لو كان اعم من الفهم لاجل
الوضع او القرينة لكان المتعين ارادة المعنى الاول
منه ههنا للقطع بكون الالفاظ حقائق في المعاني الشرعية

في زمان الشريعة فلا يتصور فيها التبادر بتغير الوضع كما
لا يخفى ثم لو جاز ان يكون التبادر فيها لأجل تغير الوضع لزم
بطلان التمسك بالتبادر في اثبات الحقيقة الشرعية
لأن التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من
نفس اللفظ اذا كان مقطوعا به اما لو كان محتملا لو لم
يكن من اللفظ بل للقرينة فلا حجة فيه قطعا وقوله وإلا
لم يثبت الحقايق اللغوية والعرفية قلنا مم فان هذا الاحتمال
لا يجري في اكثر تلك الحقايق بالضرورة وان احتمل
فيما لم يثبت منها بالنص كون التبادر فيها للوضع اللاحق
فنلتزم قوله واعلم ان هذه المسئلة قليلة الجدوى
والقائمة فدقيق في بيان قلة الفائدة في المسئلة وجه
آخر وهو ان صيرورة تلك الالفاظ حقايق شرعية بأ
بالمعنيين او الغلبة لا يستدعي حملها في التجرد فيها عن
القرينة على المعاني الشرعية الا اذا علم صدورها من
الشارع بعد تحقق الأمرين الموجبين للحمل عليها
وذلك على تقدير وجوده لا يكون الا نادرا اذ لم تجر
عادة المفسرين والرواة بنقل تاريخ نزول الآيات

الصدور

وصدورها ولو اتفق منهم نقل التاريخ على سبيل الندرة
فلا يحصل العلم بموافقته زمان النقل والاشتهار الا
بعد العلم بتاريخ خصوصياته في كل لفظ ودون العلم بذلك
كله خرط القتاد فالمسئلة قليلة الفائدة جدا بل فقدها
راسا ويخرج عن ذلك من وجوه الأول ان هذا الاشكال
انما يتوجه لو قلنا بصيرورة الالفاظ المذكورة حقايق شرعية
بالغلبة والاشتهار في زمان الشارع او بتجدد الوضع من بعد
استعماله وكلاهما خلاف التحقيق في المسئلة فان مقتضى
الوجه الاول من وجوه الحقيقة الشرعية وهو الاستقراء
الذي هو المعتمد في هذا الباب وكذا الثاني اعني الوجه المبتني
على حكمة الواضع ان الشارع نقل هذه الالفاظ الى هذه
المعاني وعينها بازائها من اول الامر ثم استعملها فيها على
الوجه الحقيقة وعلى هذا فلا اشكال في الثمرة اصلا لتأخر
الاستعمالات حينئذ عن الوضع فان قلت لو كانت الالفاظ
المذكورة حقائق شرعية لنقلها الشارع وتعيينه لوجب
تفهيمه المخاطبين والا لعري الوضع عن الفائدة ولو
فهمها لنقل ذلك لتوفر الدواعي الى نقله ولا نقل

فيجب القول بصيرورتها حقايق بالغلبة والاشتهار فان
ذلك وضع اضطراري لا يجب فيه التفهيم والبيان قلت
لا نسلم ان تفهيمها للمخاطبين بها يستلزم النقل الينا قوله
لتوفر الدواعي الى ذلك قلنا مسلم لو كان التفهيم بتصريح
الشارع كان يقول لاصحابه اعلموا اني وضعت هذه
الالفاظ لهذه المعاني فمتى وجدتموها في كلامي فاحملوها على
تلك المعاني فان هذا مما يقرب فيه دعوى توفر الدواعي
اما لو كان التفهيم بواسطة الترديد بالقرائن كما هو الشأن
في تعليم اللغات فلا يلزم فيه ذلك قطعا ونحن
نقول ان الشارع لما راى ان هذه المعاني التي اخترعها
مما يتوفر الدواعي الى التعبير عنها والدلالة عليها لمس
الحاجة اليها وكثرة احكامها ولواحقها وان الناس
يحتاجون في مثل ذلك الى الالفاظ موضوعة يعبرون
بها عن المعاني يستغنون بها عن مؤنة القرائن وارتكاب
التطويل في الكلام بذكر الاوصاف والقيود المعينة
للمراد في جميع الاستعمالات والاطلاقات وكانت
تلك المعاني مناسبة لمعاني تلك الالفاظ في اصل اللغة

نقل

نقل هذه الالفاظ من معانيها الاصلية الى تلك المعاني التي
رعيتها بازائها من اول الامر ولما لا اختصاص في التعبيرات
مع وضوح الدلالة على المعنى المراد وحذرا عن فوات
المقصود في بعض المقامات بتعذر الاطناب او نحوه
الموجب لفوات الغرض بتركه او الاخلال بنقله و
حيث ان النقل بدون تعريف للمخاطبين وتفهيمهم
لم يكن محصلا للغرض ولا مثمرا للفائدة بل كان وجوده
كعدمه وكان لتعريف الوضع طريقان احدهما التصريح به
والآخر الترديد بالقرائن وكان الغالب المعروف طريق
الترديد على ما يتداوله الناس في كيفية تعلم اللغات و
تعليمها وكان التصريح على تقدير تحققه مما يتوفر الدواعي
بنقله مع انتفائه علمنا ان الشارع عرف الوضع للمخاطبين
بتلك الالفاظ بطريق الترديد بالقرائن دون التصريح
وقد ظهر لنا جميع ذلك بالاستقراء الذي هو الطريق
المألوف والنهج المعروف في تحصيل المطالب الوضعية
واثبات الادلة كما مر مرارا فلا اشكال في المسئلة
ولا في ثمرتها اذ الاشكال انما يتوجه على تقدير التصريح

بالوضع والنص عليه من الشارع والقول بان تلك الالفاظ
مجازات اشتهرت في زمانه كما فادت بغير قرينة ونحن
لا نقول بشيء من ذلك الثاني ان الالفاظ المجهولة التاريخ
محكوم عليها بالتاخر عن زمان الوضع لانها حادثة والاصل
في الحادث التاخر لانا نقول كما ان اللفظ حادث وكذلك
الوضع فاصالة تاخر اللفظ عن الوضع معارض باصالة تاخر
الوضع عن صدور اللفظ ولا ترجيح فيجب التوقف لانا
نقول اصالة تاخر الحادث انما تجري في الحادث المجهول
التاريخ وزمان الوضع وان كان مشتبها من حيث
المبدء لكن ثبوت الوضع في اواخر زمن الشارع بحيث
يمنع لصدور كثير من الروايات الواردة عنه ع مقطوع
به على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيمكن القول بان
اصالة تاخر الصدور الى ذلك الزمان بخلاف العكس
الثالث اجماع العلماء على ان هذه الالفاظ مع تجردها
عن القرائن اما محمولة باسرها على المعاني الشرعية
واللغوية فان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا
على الاول والنافين لها اتفقوا على الثاني فالفرق بين

بعضها

بعضها محمول على الشرعي وبعضها على اللغوي كما تقتضيه
القول بتوسط الوضع خلاف الاجماع لا يقال الواجب
مع الجهل بتاريخ الصدور والوضع كما هو المفروض هو
الحمل على المعنى اللغوي لكونه الاصل فلا يلزم التفصيل
المخالف للاجماع لان الاجماع منعقد على ان الواجب
حملها على احد المعنيين لاجل الوضع له والحمل بمقتضى
الاصل يغايره قطعا وان لم يكن منافيا للاجماع على الحمل
لوجه اخر وهو ان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية
اتفقوا على حمل الالفاظ على المعاني اللغوية فالقول
بالحقيقة الشرعية اتفقوا على حمل الالفاظ على المعاني
اللغوية فالقول بالحقيقة الشرعية مع الحمل على اللغوية
في الجميع او البعض خلاف الاجماع فان قيل ان اردتم
ان مثبتي الحقيقة الشرعية يحملون الالفاظ باسرها
على المعاني الحادثة وان كان صدر بعضها عن
الشارع سابقا على الوضع فذلك باطل اذ المفروض
انه لا سبب للحمل عليها سوى الوضع وهو منتف على هذا
التقدير فكيف تستدل عليه بالاجماع وان اردتم

انهم يحملونها عليها بسبق الوضع في جميع الاستعمالات
ففيه ان ذلك لو تم فهو الحجة فلا فائدة للاجماع قلنا نختار
الثاني وفائدة الاجماع تظهر في صورة الشك في سبق
الوضع فان التمسك بالاجماع ممكن معه لانه انما يتوقف على
امكان السبق بخلاف الاجماع على السبق فانه لا يصح الا
مع العلم به كما لا يخفى قوله اذ صيرورة هذه الالفاظ في
اوائل زمان الائمة اعني زمان المتصل بزمان الشارع مما
يبعد النزاع فيه غاية البعد ففيه ان ذلك لا بعد فيه
اصلا بل الظاهر ان النزاع فيه قريب جدا فان حكم الزمان
المتصل بزمان الشارع في العلم بتحقق الوضع الحادث
وانتفائه حكم زمان الشارع من دون فرق فالشك في
زمان السابق يستلزم الشك فيه والقطع فيه يستلزم القطع
فيه في زمان الشارع وكيف والقول بان هذه الالفاظ
كلها كانت حقايق في معانيها الاصلية واستمرت على
ذلك الى اخر زمان النبي ص ثم انها باسرها صارت
حقايق في المعاني الحادثة بعد وفاته ص بلا فصل مع انحصار
الوجه في صيرورتها حقايق بعد الغلبة في الاشتهار فان

اصلا

اصلا لم يدع الوضع التعيني في هذه الالفاظ في زمان الشريعة
ومعلوم ان الغلبة والاشتهار مما يختلف الحال فيهما بالقياس
الى الالفاظ فان تحققهما في الالفاظ المتكررة الشائعة الكثيرة
الدوران على الالسنة مقدم على حصولهما فيما ليس كذلك
بالضرورة فلا يمكن الحكم بحصولهما في الجميع في اول زمان
الشريعة دفعة نعم لو قيل بصيرورتها حقايق بعد زمن
الشارع بواسطة الشياع والتعيين امكن القول بثبوت
الوضع في جميعها في زمان واحد لامكان حصول النقل
فيه لكن قد عرفت ان ذلك مما لم يقل به احد في
وضع هذه الالفاظ ولو قيل به فغايته الامكان وهو لا
يستلزم الوقوع لو اتفق الوقوع ايضا فمن اين انه في
اول زمان الائمة ع لا في غيره فالحكم بصيرورتها حقايق
فيه كما هو المدعى لا وجه له اصلا وان اراد ان صيرورة
هذه الالفاظ حقايق في زمان الائمة ع في الجملة بمعنى
عدم بقائها على معانيها الاصلية في مجموع زمان لا يبعد
النزاع فيه فذلك مسلم اذ لا ريب في استبعاد الحكم
ببقاء الوضع اللغوي في تلك المدة المتداولة مع انتشار

المسلمين وانتشار الاحكام فيما بينهم غاية الاشتهار لكن
ذلك لا يستدعي قلة الفائدة في هذا الاختلاف لعدم
العلم بتعيين زمان الوضع على هذا التقدير فلا يعلم
ان الحديث الوارد عنهم عليهم السلام ورد قبل الوضع او
بعده وان حصل العلم بالتاخر في بعض الاخبار
مثل ما ورد عن الجواد والهادي والعسكري عليهم السلام فذلك
لا يجدي نفعا فيما هو بصدده لان هذا البعض لا يفي
بجميع الاحكام قطعا فلا يحصل الاستغناء به عن الايات
والاخبار النبوية صلى الله عليه وآله حتى يلزم قلة الفائدة في هذا النزاع
وان اراد ان صيرورتها حقايق في زمان انتشار
احاديث اهل البيت اعني زمان الباقر والصادق عليهما السلام
ومن بعدهما من الائمة الاطهار فحينئذ بعد النزاع فيه غاية
البعد ففيه بعد تسليم ان النزاع في هذا البعيد غاية
البعد انا لا نسلم الاستغناء بما ورد عنهم عليهم السلام قبل
الوضع كالاحاديث المروية عن امير المؤمنين والحسنين
وعلي بن الحسين عليهم السلام فصيرورة الالفاظ حقايق في ذلك
الزمان لا يقتضي قلة الفائدة في الخلاف المذكور كما لا يخفى

وايضا

وايضا لو اريد هذا المعنى لوجب ان يقال ان صيرورة
هذه الالفاظ حقايق في زمان الباقرين عليهما السلام ومن بعدهما
من الائمة عليهم السلام بعيد النزاع فيه غاية البعد واستقلال
القران والاحاديث النبوية والاخبار المروية عن
امير المؤمنين والحسنين وعلي بن الحسين عليهم السلام في حكم لا
يتحقق بدون النص عن الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام ومن بعدهما
على ذلك الحكم واما ما ذكره المصنف ره فلا يكاد يستفاد
منه هذا المعنى بوجه فالبحث عليه غير مستقيم واما ثانيا
فلان ما ذكر من عدم استقلال الكتاب والسنة النبوية
بشيء من الاحكام الشرعية مجرد دعوى لا شاهد لها ولا برهان
عليها بل الذي يقتضيه الخوض في الكتب الاستدلالية
والتفاسير سيما ما يختص منها بشرح ايات الاحكام بطلان
تلك الدعوى فان فيما استنبطه المفسرون والفقهاء
من الايات القرانية والاحكام النبوية احكاما جمة يستقل
بافادتها الاصلان المذكوران كما لا يخفى على من اجال
النظر في ذلك المضمار وخاض في لجج تلك البحار بل
رايت ان كثيرا من اصول الشريعة وقواعدها المحكمة

وضوابطها المتقنة ماخوذ من هذين الاصلين مستنبط من
ذينك الدليلين ولولا مخافة الاطناب والخروج عن
وضع الكتاب لاوردنا المقام ما يشتد به اعتضاد هذا
الكلام ولكن في الاشارة كفاية والله ولي التوفيق و
الهداية سلمنا ذلك لكن لا يستلزم من عدم استقلال
الكتاب والسنة بدون نص من الائمة جواز الاستغناء
عنهما في استنباط الاحكام اذ الاجتهاد هو استفراغ الوسع
في تحصيل الظن بحكم شرعي وانما يتاتى ذلك بتتبع الادلة
كلها بقدر الوسع والطاقة مع بذل الجهد في تحصيل المراد
منها كما ياتي ان شاء الله تعالى والكتاب والسنة هما عمدة
الاصول والادلة الشرعية فلا يسوغ الاستغناء عنهما
والاقتصار على غيرهما قطعا كيف وقد ورد الامر بالتمسك
بهما وعرض الاحاديث المروية عن الائمة عليهما في
الاخبار المستفيضة بل المتواترة نحو ما رواه الفريقان
بعدة طرق عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اني تارك فيكم الثقلين
ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي كتاب الله وعترتي اهل البيت
وما روي عن الائمة عليهم السلام في عدة روايات ان كل شيء الى الكتاب والسنة

وان

وان خالف الكتاب والسنة فهو مردود وان الذي جاء به
فهو اولى به وما روي من ان لكل حق حقيقة وعلى كل صواب
نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله
فدعوه وان ما خالف كتاب الله فهو زخرف او فاضربوه
عرض الحائط الى غير ذلك من المضامين الواردة في الروايات
التي لا تحصى والتمسك بالكتاب والسنة وكذا العرض
عليهما لا يعقل بدون العلم بمدلولات الالفاظ التي
اشتملا عليها فمع الخلاف والاشتباه كما في هذه الالفاظ
لا بد من تحقيق الحال ليتاتى معه العرض والاستدلال
فالاحتياج الى المسئلة ثابت قطعا ولا اغناء للفقيه
عنها اصلا هذا كله على القول بحجية خبر الواحد وجواز
تخصيص الكتاب والسنة القطعية به كما هو المشهور
واما على القول بانتفاء حجيته مطلقا او مع معارضته الدليل
القطعي كما ذهب اليه جمع كثير من الاصوليين فهذا
البحث ساقط عن اصله اذ الحاجة الى المسئلة ضرورية
على هذا التقدير كما لا يخفى واما ثالثا فلانا لو سلمنا عدم
استقلال الكتاب يقتضي عدم الحاجة اليهما في استنباط

الأحكام على ما ذكره فلا ريب في ان عدم الاستقلال ليس
امرا ضروريا حتى لا يمكن خفائه على الاصولي الباحث عن
المسئلة والرجوع فيه الى من يدعى ذلك تقليد في مبادي
المسائل الاجتهادية بل تركا التقليد في اصل المطالب وتحصيل
العلم به بطريق التتبع مع مخالفته وضع التحصيل في ترتيب
المطالب على المبادي اصعب بكثير من كلفة تحقيق هذه
المسئلة خصوصا مع الاقتصار فيها على ما هو مذكور في
زبر القوم فبحث الاصولي عنها مستحسن قطعا بل واجب
مع تعذر العلم بعدم الاستقلال وان فرض انتفاء
الفائدة فيها مع الوقوع فتدبر واعلم ان عبارة المصنف
هذه يتوجه عليها منافشات الاولى قوله اذ صيرورة
هذه الالفاظ حقايق في كلام الائمة مما لا يبعد التزامه فيه
فان صيرورتها حقايق في كلامهم انما يتصور على القول
بنفي الحقيقة الشرعية فلا بعد في هذا التزامه بل لا استقامة
لهذا الكلام خصوصا من قال بثبوت الحقيقة الشرعية
فينبغي له تبديل الصيرورة في العبارة بالكون او الثبوت
بان يقول ان كون هذه الالفاظ حقايق او ثبوت

الوضع

الوضع فيها من كلام الائمة مما يبعد التزامه فيه الثانية قوله
واستقلال القران والاخبار النبوية فان مقتضى هذه
العبارة ان عدم استقلال القران والاخبار النبوية
بالاحكام الشرعية توجب الاستغناء عنهما باحاديث
الائمة وليس كذلك اذ الاستغناء عنهما انما يحصل
باستقلال احاديث الائمة لا بعدم استقلال تينك
الدليلين كما هو واضح فالاولى ان يقال وان الاحاديث
الواردة عن الائمة مستقلة بافادة الاحكام الشرعية
فلا حاجة معها الى العلم بمدلولات الكتاب والسنة
النبوية وقد يقال ان ذلك انما يتوجه لو كان المراد
باستقلال الكتاب والسنة المنفي في كلام المصنف استغنائهما
عن انضمام ما يتم به الاستدلال وليس كذلك بل المراد
من استقلالهما بالحكم فيه انحصار دليل الحكم فيهما بمعنى
انتفاء دليل اخر في الحكم سواهما ومع فلا ورود لهذه المنافشة
الثالثة قوله بدون نص من الائمة فان المفهوم من نفي
استقلال الكتاب والسنة بالحكم الشرعي بدون النص
عن الائمة ثبوت الاستقلال مع النص ولا معنى له

مطلقا سواء اريد بالاستقلال معنى الاستغناء عن الضميمة
او الانحصار فان الاستقلال المنفي بدون النص باحد
المعنيين لا يعقل ثبوته قطعا فالاولى اسقاط هذا القيد
والاكتفاء بما تقدم فانه في معناه والامر في ذلك هين
قوله والاخبار النبوية المنقولة من غير جهة الائمة لعله
انما قيد الاخبار المروية عنهم في وجوب الحمل على المعاني
الشرعية بناء على ان الائمة انما يقصدون في نقلهم
احاديث النبي صلى الله عليه وآله بيان الاحكام الشرعية لا مجرد النقل
والرواية على ما هو شان الرواة وهو في حيز المنع فان
من الجائز ان يكون المقصود نقل كلام النبي صلى الله عليه وآله وروايته
بلفظه المخصوص الذي نطق به ولو سلم فيما تكلم بكلامه
يتبع اصطلاحه دون اصطلاح غيره الا اذا كان الحديث
منقولا بالمعنى او مشتملا على قرينة تدل على ارادة العرف
الحادث فانه يجب حمله على عرف زمانهم لكن
مع ذلك لا يبقى فرق بين المنقول من غير جهتهم والمنقول
من غير جهتهم فان ما روي من غير جهة الائمة يتعين حمله على العرف
الحادث ايضا مع وجود القرينة او ارادة النقل بالمعنى

فالفرق

بين المنقول من جهتهم وغيره على ما يشعر به كلام المصنف
لا وجه لها يعتد به ولنختم الكلام في هذا المرام بايراد
ابحاث مهمة تعين على مطالب خمسة الاول اختلفوا
في ان الفاظ العبادات كالصوم والصلوة والحج والزكوة
وغيرها مثل ذلك انها اسامي للصحيحة اي الماهيات المستجمعة
لشرائط الصحة وان اطلاقها على الفاسدة لمشاكلتها
الصحيحة في الصورة وهو مختار اكثر المحققين وقيل انها
للاعم من الصحيحة والفاسدة والاول هو الاصح لنا تبادر
الصحيحة منها عند الاطلاق وصحة سلب الاسم عن
الفاسدة وان العبادات اسامي لما متعلقات لطلب
الشارع وامره ولا شيء من الفاسدة كذلك وانا نعلم قطعا
ان للعبادات اجزاء معتبرة فيها يتالف منها ماهياتها اذ لو كانت اسامي للاعم لصح اطلاقها مع فقد
فيلزم انتفاء الجزئية او تحقق الكل بدون اجزائه
وكلاهما باطل بالضرورة وان الظاهر من قوله لا صلوة
الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام
لمن لم يبيت الصيام انتفاء الماهية بانتفاء الامور

المذكورة فلا يتحقق مع الف دو ابحمل على نفي الصحة تاويل
لا يرتكب الا لدليل وقد وجد في مثل لا نكاح الا بولي
ولا طلاق الا بشهود ولا عتق الا في ملك فوجب ارتكابه
فيه بخلاف ما نحن فيه وايضا فان العبادات امور توقيفية
لا تعرف الا من قبل الشارع ولو كانت اسامي للاعم لما
كانت كذلك لان المرجع فيها الى العرف دون الشارع وليس
المراد من قولهم العبادات اسامي للصحيحة ان الصحة
ماخوذة في مفهومها داخلة في معانيها بل المراد انها اسامي
للماهيات المخصوصة التي لو وجدها المكلف كانت
صحيحة فلا يرد ان الصحة والبطلان من عوارض الوجود
الخارجي لا من صفات الماهيات وكذا لا يرد انا نقطع
بان ليس المفهوم من لفظ الصلوة الا الاركان المخصوصة
واما صحتها فلا يستفاد منها اصلا حجة القول بانها اسامي
للاعم كثرة استعمالها في الفاسدة واتصافها بالصحة وانقسامها
اليهما وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة
للعام على الخاص واعلم ان المقصود من هذا البحث تعيين
المعنى المراد من الالفاظ العبادات المستعملة في خطاب

الشارع مع قطع النظر عن كونه حقيقة او مجازا وهذا مما
يتاتى فيه النزاع على كلام المثبتين للحقيقة الشرعية
والنافين اما على الثاني فلا ينكر احد المعاني الشرعية
الحادثة لتلك الالفاظ بل انما يدعي ان الشارع استعملها
فيها على سبيل المجاز دون الحقيقة فيتاتى منه النزاع
في ان تلك المعاني التي استعمل الشارع فيها هذه الالفاظ
هي الماهيات المعينة المستجمعة لشرائط الصحة او للاعم
منها ومن الفاسد غايته ان نزاع المثبتين في تعيين
المعنى الحقيقي ونزاع النافين في تعيين المعنى المجازي
واما اصل التعيين مما يفتقر الى التحقيق لحال فيه كلا
الفريقين وربما ظهر من قواهم في تحرير الخلاف في المسئلة
ان الالفاظ العبادات اسامي للصحيحة او الاعم ان
النزاع في تعيين المعنى الحقيقي لها لانها المتبادر من الاسم
هو اللفظ الموضوع بل يمكن توجيهه بالحمل على العرف
المتشرعة فان تعيين المعنى العرفي يستلزم تعيين
الشرعي والظاهر ان تعيين النزاع بهذا الوجه انما هو من
المثبتين بناء على اصلهم من الحقيقة الشرعية ثم

اشتهر ذلك بين الاصوليين فصار منشاء للاشتباه
فتامل الثاني قد سمعت قول الفقهاء في تحديد الفاظ
العبادات والمعاملات انها في اللغة والعرف كذا
وفي الشرع كذا وعليه اشكالان الاول ان هذا انما يصح
على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فان النافي لها لا
يثبت لتلك الالفاظ معنى سوى معانيها اللغوية والعرفية
الثاني ان الفاظ المعاملات كلها او اكثرها باقية على معانيها
الاصلية اللغوية غير منقول في الشرع الى معان اخر حادثة
كالعبادات ولذا تريهم يقولون ان العبادات توقيفية
دون المعاملات ويرجعون في تحقيق معنى مثل البيع
والاجارة والصلح والرهن والوديعة والعارية الى اللغة
والعرف ومع ذلك فكيف يصح منهم القول المذكور في
هذه الالفاظ والامر في الاشكال الاول هين اذ الظاهر انه
لا خلاف بين الفقهاء في ثبوت الحقيقة الشرعية وان
المخالف في ذلك شذوذ من الاصوليين دون فقهاء
العامة فكلامهم هذا جار على مقتضى مذهبهم والاشكال فيه
وقد اجيب ايضا باحتمال ان يكون المراد بيان المعنى في

الشرعية لتلك الالفاظ حقيقية كانت او مجازية
وفيه انهم كثيرا ما يصرحون بانها حقيقة في كذا شرعا فلا
يستقيم الحمل المذكور واما الثاني فقد يجاب عنه بان
المراد تحديد المعاملات بحسب عرف المتشرعة دون
الشارع او تحديد المعاملات الشرعية اي المعاملات
الصحيحة شرعا وهي التي تترتب عليها الاثار والاحكام
الثابتة في الشرع او المراد الكشف عن المعاني الاصلية
للمعاملات بخواصها الشرعية فالبيع اللغوي والشرعي
مثلا واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار فهو من حيث
انه متصور بالوجه المعروف في اللغة لغوي ومن حيث انه
متصور بالوجه الشرعي شرعي ويتوجه على الاول مضافا
الى ما فيه من التعسف الشديد فان قولهم هو كذا شرعا
كالنص في ارادة المعنى الشرعي انهم كثيرا ما يقع منهم
التشاجر في هذه الحدود ولو كانت امورا اصطلاحية مخصوصة
لما وقع الخلاف فيها اذ لا مشاحة في الاصطلاح وايضا
فان نقل هذه الالفاظ من معانيها الاصلية الى ما ذكروه
في تلك التعريفات والحدود مما لا يترتب عليه اثر شرعي

اذ كان ذلك اصطلاحا منهم لا من الشرع ولا فائدة
تعود اليهم في تحرير المسائل وتقرير المطالب كما في سائر
اصطلاحاتهم واصطلاحات غيرهم من ارباب
العلوم والصنائع فان تقرير المطالب الفقهية
لا توقف له على هذه الاصطلاحات كما لا يخفى وعلى
الثاني انه لو كان المقصود تحديد المعاملات الصحيحة
لوجب استقصاء شرائط الصحة في تعريفاتها مع انهم
لم يتعرضوا فيها الا للقليل منها مثلا قالوا البيع
نقل الملك من مالك الى آخر بعوض معلوم فاقتصروا
في تعريف البيع على شرط واحد من شرائطه وهو
معلومية العوض التي من شرائطه ولم يتعرضوا لباقي
الشرائط المعلومة المعوض وكمال المتعاقدين
وتراضي الطرفين وطهارة المعوضين واشتمالها
على نفع محلل مقصود للعقلاء وان يكونا مقبوضين
في الصرف غير متفاصلين مع التجانس الى غير
ذلك من شرائط البيع وكذا ما ذكره في تعريف الاجارة
والجعالة والضمان والحوالة والعارية والوديعة وغيرها

من العقود

من العقود والايقاعات فانهم اقتصروا في جميعها على البعض
ولم يتعرضوا لشيء منها بالجميع ولو كان المقصود تعريف
المعاملة المستجمعة لجميع شرائط الصحة لم يجز ذلك و
على الثالث ان الغالب تفارق المعنيين اللغوي
الشرعي بحسب الصدق اما من الجانبين او من جانب
واحد ولو كان المقصود من التحديدات المذكورة الكشف
عن المعاني الاصلية بخواصها الشرعية لتصادق المـ
المفهومات دائما ويمكن ان يقال انه لما كان الغالب
في المعاملات مشاركة بعضها لبعض في بعض الصفات
كاشتراك البيع مثلا مع الهبة في نقل ملك العين
ومع الاجارة في النقل بعوض وكاشتراك الاجارة
مع الجعالة في استحقاق العوض بازاء العمل ومع النكاح
في التسلط على النفقة وعلى وجه اللزوم وكاشتراك
الصلح مع البيع والاجارة والابراء بحسب اختلاف
محله كان الواجب تميز بعضها عن بعض لتوقف العلم
بثبوت احكامها المختلفة عليه فتصدى الفقهاء لتعريف
المعاملات على وجه يحصل به التمييز بينها في الجملة و

ومن المعلوم ان التمييز بوجه ما لا يجب ان يكون لاجل
الفصول الممنوعة لماهياتها المعلومة في العرف واللغة
بل من الجائز حصوله باعتبار شرائطها الشرعية ولا
يفتقر ايضا الا التعرض لجميع تلك الشرائط بل يكفي في
ذلك ربما يحصل به التمييز ولو شرط واحد ولذا ترى
انهم في بعض المعاملات لا يتعرضون لشيء من الشرائط
الشرعية وانهم يقتصرون في بعضها على شرط واحد
وربما ذكروا شروطا متعددة بحسب الحاجة اليها في التمييز
وبالجملة فمقصود الفقهاء مما ذكروه في تعريف المعاملات
ليس الا تمييز بعضها عن بعض بوجه ما من الوجوه وهذا
امر يختلف من حيث الاستغناء عن الشروط والاحتياج
اليها وكذا باعتبار الوحدة والتعدد وح فلا يرد انه ان
كان المقصود من تعريف المعاملات شرح مفهوماتها
الاصلية فلا وجه للتعرض للشرائط في بعضها اذ لا دخل
لها في تحقق تلك المفهومات وان كان المقصود منها
تحديد المعاملات المستجمعة لشرائط الصحة فلا وجه
بعدم التعرض للشرائط في تعريفات بعض المعاملات

والاقتصار

والاقتصار على بعضها في بعض آخر بل الوجه على هذا
التقدير ذكر الجميع في جميعها وان كان المقصود بيان
الاصطلاحات الشرعية فهو مبني على ثبوت الحقيقة لالفاظ
المعاملات ومع فرضه فهو في نفسه خلاف ما صرحوا به و
كذا لو كان المقصود في بيان الحقيقة العرفية اذ لا ريب
في ان المفهوم من لفظ البيع مثلا في عرف المتشرعة ليس
الا معناه المعروف ووجه الاندفاع ان المقصود من
التعريفات المذكورة ليس شيئا مما ذكر بل المراد منها
تمييز المعاملات بعضها عن بعض على الوجه الذي قررناه
فلا اشكال فان قلت ان المقصود من تلك الحدود
تمييز المعاملات بعضها من بعض على ما ذكرتم فما الوجه في
الحكم بانها معان شرعية مع اشتمال البعض منها على شرط
من شروط الصحة كما اعترفتم به واشتمال ما وجد في ذلك
على غيره من مفهومات المعنى الاصلي وليس فيها ما يكون
شرعيا لجميع اجزائه المعتبرة فيه اجناسا وفصولا ولو كان
فلا ريب في ندرته وليس الغرض من هذا الكلام الصحيح
مثله قطعا قلت المراد بالشرعي هنا المعنى الموقوف

على الشيء في الجملة ولو بالقرينة اللغوية او العرفية اعني بها لا توقف
له على الشيء اصلا فلا يقدح في الحكم بالشرعية اشتمال
الحد على شيء من المفهومات اللغوية او العرفية نعم يقدح
فيه عدم اشتماله على غيرها من المعاني الشرعية كما لو لم
يوجد في الكلام القول الشرعي على شيء من ذلك حتى
يتوجه النقض به كيف ولا يستقيم فيه القول بانه
لغة لكنه ادرج شرعا فانه انما يصح مع تغاير المعنيين وهما
متحدان في هذا الفرض فان قلت قصد التمييز في
الحدود يقتضي ذكر شرائط الصحة باسرها اذ بدونه لا
يتميز صحيح المعاملة عن فاسدها ولا عن فاسد غيرها
قلت ليس المقصود من تلك الحدود تمييز الصحيحة
عن غيرها مطلقا بل المقصود تمييزها عن صحيح غيرها وهذا لا
يفتقر الى ذكر جميع شرائط الصحة كما لا يخفى فان قلت
المحدود في هذه التعريفات ان اعتبر واقعية قيد الصحة
انتقضت الحدود باسرها طردا بدخول المعاملة الفاسدة
التي لم يخرج بما ذكر فيها من شرائط الصحة والا انتقضت
عكسا بما يخرج به قلت نختار الاول ونلتزم ان هذه

الحدود

الحدود كلها تعريفات بالاعم ولا محذور في ذلك
فان التعريف بالاعم اذا كان المقصود غير الاخص
بما عدا ذلك الاعم غير عزيز فان قلت المعاني المفهومة
من الفاظ المعاملات لغة وعرفا مفهومات متباينة لا
تصادق بينها فهي متمايزة بانفسها وذواتها فاي حاجة
في التمييز الى ايراد الشرائط الشرعية قلت تباين المعاملات
باسرها ليس امرا بينا ولا مسلما فهو في حيز
المنع ولان سلم فربما كان العدول الى شرائط الصحة
لصعوبة التمييز بنفس الماهية وان كانت معلومة
بالاجمال فان الشرع قد يكشف عن اللغة والعرف في
مقام الاشتباه وعروض الشك والالتباس ولو
سلم فهذا طريق وتعيين الطريق ليس من دأب
المحصلين هذا ما تيسر من الكلام في هذا المقام وهو
بعد محل نظر وتامل الثالث قد عرفت ان الواجب
حمل الخطابات الشرعية على المعاني المفهومة منها
حال الصدور وان المراد في تشخيص مراد الشارع
فهم المخاطبين لا غير واللازم من ذلك وجوب تحصيل

فهم المخاطب على ما لم يحضر الخطاب والطريق اليه ظ
اذا كان اللفظ الوارد في الخطاب مما لم يثبت فيه
الوضع الشرعي اما لعدم ثبوته من اصله على القول به او
لانتفائه في المورد المعين بخصوصه فان ثبت له في
زمان الصدور معنى عرفي تعين الحمل عليه ان كان عاما
او خاصا مع كون المتكلم والمخاطب كليهما من اهل الاصطلاح
الواحد والا ففي ترجيح عرف السائل او المسؤول مع
انتفاء القرينة المعينة للمراد خلاف والاقرب الثاني و
هو الاظهر لان الحمل على عرف السائل يقتضي التجوز
في اللفظ مع ما توهم فان ذلك من باب التبعية في
الاستعمال كما في العربي يتكلم بالعجمي وبالعكس وليس
من المجاز في شيء بل لان عادة الناس قد استمرت
على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم اصطلاح الغير
في محاوراتهم الا لقصد التعلم او لضرورة التفهيم و
البيان وكذلك الاول لان الغرض الاصلي في خطابات
الشرع بيان الاحكام وهو انما يحصل في اجري الكلام
على اصطلاح المخاطب اذ لا بيان بما لا يعرفه ولما ورد

ان

ان النبي والائمة عليهم السلام كانوا يكلمون الناس بما يعقلون
والمخاطبة بغير اصطلاح المخاطب ليس خطابا بما يعقله
المخاطب وفيه ان ذلك لو سلم فانما يقتضي الحمل على
اصطلاح المخاطب مع جهله بالحال وتوهم وحدة
الاصطلاح واما مع العلم فالنسيان في حقه ممتنع الا
مع القرينة او حمله لعادة الكنى او بالتنصيص والمفروض
انتفائهما ههنا وقد يقال ان العبرة في تعيين المعنى بعرف
بلد السؤال اما مطلقا او مع موافقة عرف السائل او المسؤول
فان عرف البلد مرعي في التخاطب خصوصا مع موافقة
عرف احد المخاطبين ويتوجه عليه منع هذه الدعوى
ان اريد بها اقتضاء العادة بالمراعاة ورد الالتفات على المدعى
ان اريد بها مجرد الاتفاق وتحقيق المرام انه اذا اختلف
العرف في معنى لفظ حتى وجد له معان متعددة
فللمتكلم ان يستعمله في كل من تلك المعاني سواء وافق
عرفه او عرف المخاطب او خالفهما معا بان يكون موافقا
لعرف ثالث ولا اشكال في صحة هذه الاستعمالات
ولا في كونها على الوجه الحقيقة اذا كان المصحح وضع

اللفظ للمعنى دون العلاقة بينه وبين الموضوع له
وكذا الاشكال في توقف الاستعمال المخالف لعرف
المتخاطبين وعرف بلد التخاطب على وجود القرينة
المعينة للمراد وانه بدونها يتعين الحمل على احد الثلاثة
انما الكلام فيما اذا دار الامر بينها ولم يكن هناك قرينة
يقتضي التعيين فنقول المتخاطبين لا يخلو اما ان
يكونا عالمين بتعدد الاصطلاح او جاهلين به او المتكلم
عالم والمخاطب جاهل او بالعكس وعلى تقادير العلم
فاما ان العالم بالتعدد عالم بحال الآخر او جاهل به و
ينبغي القطع بتعين عرف المتكلم مع جهالته التعدد
مط وكذا التعين عرف المخاطب مع جهله وعلم المتكلم
بحقيقة الحال اذا كان المقام مقام البيان او كان
المتكلم حكيما ويبقى ما عداه محتملا لوجوه الاول تقديم
عرف المتكلم الثاني تقديم عرف المخاطب الثالث
تقديم عرف بلد المخاطبة الرابع تقديم المتكلم اذا
وافق عرف بلد الخطاب والا فعرف المخاطب
الخامس تقديم عرف المخاطب اذا وافق عرف البلد

والا

والا فعرف المتكلم السادس تقديم العرف الموافق
لاصطلاح البلد مط سواء كان عرف المتكلم او
المخاطب السابع تقديم عرف البلد الا اذا خالف
عرف المتكلم والمخاطب جميعا الثامن تقديم عرف
البلد الا اذا خالف عرف المتكلم التاسع تقديمه
الا اذا خالف عرف المتكلم التاسع تقديمه الا اذا
خالف عرف المخاطب العاشر التوقف في جميع ذلك
الى ان يدل على التعيين دليل والاقرب تقديم
عرف المتكلم مط سيما اذا وافق عرف بلد الخطاب
والوجه فيه ظ مما قلناه وهذا كله اذا ثبت للفظ المعنى
في زمان الصدور اما اذا لم يثبت له ذلك فان توافق
العرف واللغة فلا اشكال في الحمل وكذا لو حصل الشك
في الوحدة والتكثر فان الاصل اتحاد الوضع ما لم يدل
دليل على خلافه وكذا لو علم التعدد مع تعين مبدأ
النقل ومعلومية تاريخ الصدور فانه يحمل على اللغة
مع السبق وعلى العرف مع اللحوق بلا ريب بعد الاشكال
في تعيين المعنى باحد الامرين من تعيين مبدأ

النقل ومعلوميته التاريخ فان الاصل تاخر المشكوك
عن المعلوم اما اذا تعدد المعنى ولم يعلم مبدأ النقل
ولا تاريخ الصدور فقد اختلفوا في الترجيح على نحو ا
اختلافهم في الحقيقة الشرعية فمنهم من قدم اللغة
ههنا تمسكا بالاصل في محل الشك ومنهم من قدم
العرف بدليل الاستقراء فان تتبع الخطابات الشرعية
كاشف عن طريقة الشارع انها هي طريقة العرف في
المحاورات والمخاطبات دون اللغة والمراد من اللغة
ههنا ما ثبت قبل الشرع ولم يعلم هجره في زمان الشرع
اصليا كان او طاريا ومن العرف الطاري الذي لا يعلم
تاخره عن زمان الشرع اصليا كان او طاريا ومن العرف
الطاري قبليا كان او مهجورا فيخرج عن محل النزاع ما علم
هجره قبل زوال الشرع وكذا ما علم تجدده بعد زمانه فان
حمل الخطابات الشرعية على احد هذين المعنيين ممتنع
قطعا وربما يتوهم من اطلاق كلامهم في هذا المقام
ان النزاع واقع في كل ما يخالف عرف زماننا من الالفاظ
المشتبهة ومقتضى ذلك تقدم اللغة المهجورة قبل

الشرع

الشرع على القول بترجيح اللغة والعرف المتجدد بعده
على القول بترجيح العرف وفساده غني عن البيان
وينبغي ان يعلم ان الحال في المعاني المثبتة في كتب
اللغة يختلف من حيث كونها معاني اصلية مهجورة
قبل زمان الصدور او بعده او طاريا قبله او بعده
بالجزم او مشكوكا فيها وبهذا الاعتبار يختلف الحكم فيها
من حيث الاتحاد مع العرف والمباينة له ومن حيث
التقدم عليه مع فرض المباينة او التاخر عنه ومن
حيث القطع بالحكم والظن به فان علم حقيقة الحال
بالرجوع الى كتب اللغة او غيرها زال الاشكال عن
صفة المعنى وحكمه والا فالظ تقديم اللغة على المغايرة
لوجوه الاول الظاهر من قول اللغوي هذا اللفظ موضوع لكذا
انه لكونه حقيقة فيه بحسب عرفه المتاخر من زمان الشرع
فيجب ان يكون حقيقة فيه قبل ذلك ايضا والا
لزم النقل المخالف للاصل الثاني لو كان الوضع
المثبت في كلامهم وضعا حادثا مسبوقا بوضع اخر
مهجورة لوجب التنبيه على الوضع السابق وهجره ر

وحدوث الوضع المثبت وتجدده وعدم التعرض لذلك
ودلالته على اتحاد الوضع كما لا يخفى على العارف بطريق
القوم الثالث اكثر المعاني المذكورة في كتب اللغة
لغات باقية مستمرة واما المهجورة فهي قليلة بالنسبة اليها
ولا ريب ان المظنة مع الكثرة والغلبة الرابع ان الغرض
من تدوين اللغة وجمعها وتاليفها هو ان يكون الكتب المؤلفة
فيها مرجعا للعلماء في فهم الكتاب والسنة رجعت اخرها من
الالفاظ الغريبة واللغات المشكلة كما يعلم من تصريحات
القوم وتلويحاتهم ومقتضى ذلك كون المعاني المثبتة
فيها هي المعاني المفهومة منها حال صدور خطاب
الشرعية فان الغرض المذكور يتاتى بذلك الحسن
لو كان هذا المعنى مسبوقا بوضع اخر مهجور لوجب
تقديمه ايضا لكونه معنى عرفيا بالنظر الى المعنى الاول
وقد سبق ان طريقة الشارع في خطاباته ومحاوراته
هي طريقة العرف دون اللغة فكيف كان فينبغي القطع
بتقديم معنى اللغوي اذا كان المثبت له احد اللغويين
الذين جرت عادتهم بالاقتصار مع كون المثبت له

من جرت عادته بالاقتصار على ايراد لغة القران والحديث
كابي عبيدة والهروي وابن الاثير مع تصريحه بالمعنى العرفي
كما اتفق في حديث الاتكاء فانه قال فيه بعد ايراد قوله
لا اكل متكئا المتكي في العربية كل من استوى قاعدا على
وطاء متمكنا والعامة لا تعرف المتكي الا من مال في قعوده
معتمدا على احد شقيه والتاء فيه بدل من الواو واصله
من الوكاء وهو ما يشد به الكيس وغيره كانه اوكا مقعدته
وشدها بالقعود على الوطاء الذي تحته ومعنى الحديث
اني اذا اكلت لم اقعد متمكنا فعل من يريد
الاستكثار منه ولكن اكل بلغة فيكون قعودي له
مستوفزا وقال في القاموس قوله اما انا فلا اكل متكئا
اي جالس جلوس المتمكن المتربع ونحوه من الهيئات المستدعية
لكثرة الاكل بل كان جلوسه للاكل مستوفزا مقعيا غير
متربع ولا متمكن وليس المراد الميل على شق كما يظنه
عوام الطلبة انتهى والظاهر من البعض التوقف في
مثل ذلك بل الميل الى ترجيح العرف على اللغة وضعفه
ظاهر ثم اذا تعذر الحمل على الحقيقة تعين المجاز وهو

نوعان الاول ما يتعين بتعذر الحقيقة ويكتفى فيه بمجرد
القرينة الصارفة عنها من دون حاجة الى خصوص ما
تعين به المعنى المجازي من المجازات والثاني ما يفتقر
المعنى المجازي فيه الى قرينة التعيين ولا يكتفى فيه بمجرد
الصارف عن الحقيقة وهذا القسم ليس من مباحث
الاصول ولا من شان الاصولي الخوض فيه ولا التعرض
له لعدم انضباطه وتوقفه على خصوصيات القرائن
المنتشرة المعينة للمراد بخلاف الاول فان له افرادا
منضبطة وانواعا منتظمة يرجع فيها في جزئيات
الاحكام ونذكر فيها هنا ما يكثر في الخطابات الشرعية
ودورانه ويقبح للمتفقه جهله فمن جملة ذلك الالفاظ
المستعملة في الشرع في غير معانيها الاصلية مع القول
بنفي الحقيقة الشرعية فانه اذا تعذر حملها على تلك
المعاني بوجود القرينة الصارفة عنها تعين حملها على
المعاني الشرعية وان كانت مجازا مثلا اذا ورد
لفظ الصلوة والزكوة والحج في خطابات الشرع و
كانت هناك قرينة صارفة عن معانيها اللغوية التي

هي الدعاء والنماء والقصد فالواجب حملها على المعاني
الشرعية التي هي الاركان المخصوصة والقدر المخرج
من المال والمناسك المعروفة ولا تبقى الالفاظ
المذكورة محتملة لهذه المعاني وغيرها من المجازات
اللغوية وان اشتركت في المجازية على القول بنفي
الحقيقة الشرعية والوجه فيه ظ فان استعمال الشارع
هذه الالفاظ في هذه المعاني بلغ من الكثرة حدا ذهب
معه الاكثرون الى صيرورتها حقايق فيها وان المتعين
حملها عليها مع التجرد عن القرينة مطلقا ومن المعلوم ان
غيرها من المجازات ليس بتلك المثابة ولا يتوهم
فيه احد ذلك التوهم بل لم يثبت وروده في خطابات
الشارع فضلا عن مقاومته للمجاز الشايع المعروف
وربما يتعين الحمل على المعنى اللغوي مع تعذر الشرعي
على القول بالحقيقة الشرعية الظ انه لا يتعين
لعدم الحصر وانتفاء المقتضي للترجيح فان استعمال
الشارع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية ان ثبت ففي غاية
الندرة والشذوذ كما لا يخفى على المتتبع ومنها استعمال

اللفظ في المعنى العرفي ان قلنا بتقديم اللغة وتعذر
الحمل عليها فان المعنى العرفي وان كان مجازا على
هذا القول الا ان اشتهاره وكثرة استعماله يقدمه
على غيره كالمعنى الشرعي على المذهب النافي للحقيقة
الشرعية وهل يترجح الحمل على اللغوي ان قلنا بتقديم
العرف مع تعذر الحمل عليه الظ العدم هنا ايضا
لندرة استعمال الحقايق المهجورة في الكلام وقد
يقال بتعيين الرجوع الى الحقيقتين مط مع تعذر
الراجح منهما فان رجحنا اللغوية وتعذر الحمل عليها
تعين الحمل على العرفية والا تعين الحمل على الاخر
لاتفاق الفريقين على ان اللفظ المجرد عن القرينة
يجب حمله على احد المعنيين فيمتنع الحمل على غيرهما
وربما يفرق بين تعذر الحقيقة الشرعية والعرفية
العامة في اقتضاء الحمل على اللغوية بان الهجر للغة
في الاول من المتكلم بالقصد والشعور فاستعمال اللفظ
في المعنى اللغوي نقض لغرضه بخلاف الثانية ومنها
العام المخصص فان تعذر حمله على الحقيقة التي

هي الاستغراق

هي الاستغراق يقتضي تعين ارادة الباقي على المشهور
بين الاصوليين وقيل يبقى مجملا وقيل بل هو في الباقي
حقيقة وليس بمجاز وتحقيق المقام يأتي في مباحث
العموم والخصوص انشاء الله ومنها الامر والنهي
اذا تعذر حملهما على الوجوب والتحريم فانه يجب حملهما على
الاستحباب والكراهة لتبادرهما من اللفظ المصروف
عن حقيقته وكونهما اقرب المجازات الى الحقيقة
المتعذرة ولان استعمال الامر والنهي في الندب
والكراهة شايع كثير حتى قيل ان صيغتي الامر والنهي
حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وبين الوجوب والتحريم
فيتعين الحمل عليهما مع الصارف عن الحقيقة لندرة
غيرهما من المعاني المجازية بالقياس اليهما ومنها نفي
الحقيقة في مثل قوله ص لا نكاح الا بولي ولا طلاق
الا بشهود ولا عتق الا في ملك فان تعذر الحقيقة
فيها يقتضي الحمل على اقرب المجازات اليها وهو نفي
الصحة فانه المتبادر منها بعد الصرف عن الظ
الذي هو نفي الحقيقة واعلم ان المقتضي للتعيين

المجاز مع تعذر الحقيقة امور ثلثة احدها تبادر المعنى
المجازي من اللفظ المصروف عن حقيقته كما في قولك
رايت اسدا في الحمام فان المفهوم من لفظ الاسد
المقترن بقرينة الكون في الحمام هو الرجل الشجاع المشابه
للاسد في الجراة ومن المعلوم ان هذا المفهوم غير مستند
الى دلالة لفظ الاسد عليه ولا الى القرينة المذكورة فان
الكون في الحمام يقتضي الصرف عن ارادة المعنى
الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس ولا دلالة فيه على
تعيين الشجاع اصلا فلولا انه مدلول لفظ الاسد
المصروف عن حقيقته لم يحصل فهمه في الكلام لانتفاء
الحقيقة والمجاز وتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن
بالقرينة لا ينافي مجازيته ولا يقتضي كونه حقيقة في المعنى
المتبادر لان التبادر الذي هو علامة الحقيقة على ما عرفت
هو فهم المعنى من نفس اللفظ مجردا عن القرينة وتبادر
المجاز هو فهم المعنى بواسطة القرينة والفرق بين الامرين
ظ ثم ان التبادر في المجاز قد يحصل بمجرد القرينة
الصارفة عن الحقيقة كما في المثال المذكور وقد لا يحصل

بذلك

بذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض
المجازات ايضا وذلك اذا كان مساويا للمعنى
المقصود من اللفظ كاليد الذي هو حقيقة في العضو
المخصوص ومجاز في النعمة والقدرة فانه اذا اريد
استعمالها في النعمة وجب ان يضم اليها قرينة تصرف
عن ارادة القدرة كان يقال لزيد عندي اياد مثلا
ولم يجز الاكتفاء بالقرينة الحالية الصارفة عن الحقيقة
اذ لا يتعين منها ارادة المجاز المخصوص الذي هو النعمة
بل انما يتعين بمجموع القرينتين الصارفتين عن الحقيقة
والمجاز المساوي لان الصرف عن الامرين يقتضي
تعين المراد لاقتضاء الحصر بل لان المتبادر من اللفظ
المصروف كذلك وربما اذا تتبعت القراين اللفظية
وجدتها في الاكثر كذلك اذ قلما يتفق في الكلام قرينة
معينة للمراد صارفة عن الحقيقة وساير المجازات
المحتملة من اللفظ عدا المعنى المقصود بل الغالب
ان قرينة المجاز اما صارفة عن خصوص الحقيقة او
عنها وعن كثير من المجازات او ان التعيين انما يستند

الى اللفظ المصروف عن بعض معانيه ولولا ان المعنى
المراد هو المتبادر من اللفظ بعد الصرف لامتنعت
الدلالة اللفظية في اكثر المجازات لما عرفت من عدم
الحصر وبهذا يقتضي التعيين من جهة الثاني شهرة
المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام واذا كان الاشتهار
سببا للتعيين لعدم انفكاكه عن التبادر الموجب
غالبا ولان ملاحظة الشهرة ترجح ارادة المعنى المشهور
اذ المظنون لحوق المشتبه بالاعم الاغلب فان بني على
ان الاشتهار بنفسه سبب للتعيين كما يقتضيه الوجه
الثاني جاز الاعتماد عليه في تعيين المجاز مطلقا وان
علم انتفاء التبادر من اللفظ المصروف عن حقيقته و
ان بني على كونه سببا للتعيين بواسطة التبادر
حيث انه علامة له على ما يقتضيه الوجه الاول اختص
اعتباره بصورة الاشتباه والشك لاستحالة التمسك
بالعلامة مع القطع بانتفاء ذي العلامة وعدم الجدوى في
التمسك بها مع القطع بوجوده الثالث كونه اقرب
المجازات الى الحقيقة المتعذرة وهذا انما جعل سببا

للتعيين لكونه مظنة للاشتهار المقتضي للتعيين
بنفسه او بواسطة التبادر فان قوة العلاقة في المجاز
وشدة المناسبة فيه من اعظم دواعي الرغبة في الاستعمال
المقتضية الى غلبته وكثرة اشتهاره ولهذا ترى ان
اشد المجازات مناسبة للمعنى الحقيقي واقربها
علاقة معه اشهرها استعمالا في الكلام واكثرها وقوعا
ودورانا في المجازات وحيث كان القرب من الحقيقة
سببا بعيدا في التعيين توقف الحكم به على عدم العلم
بانتفاء الواسطة اذ لا تاثير للامارة البعيدة مع العلم
بانتفاء القريبة كما اشرنا اليه وح فان كانت الواسطة
التي هي الاشتهار سببا اصليا للتعيين توقف الحكم على
انتفاء العلم بعدمها خاصة والا كان موقوفا على عدم
العلم بانتفاء الواسطة ايضا وربما خص اعتبار القرب
من الحقيقة بصورة الجهل بحال الاشتهار والتبادر
معا والتحقيق ان القرب من الحقيقة سبب اصلي لتعين
المجاز غير متوقف على اعتبار الشهرة وتوسطها وذلك
لان اقرب المعنى المجازي الى الحقيقة حيث لا اقرب

منه يقتضي الانتقال من اللفظ الموضوع لما يقاربه اليه
فيتعلق ارادته منه على تقدير تعذر الحقيقة وتوجه عليه
منع الملازمة فان تقارب المفهومين بحسب الحقيقة
لا يقتضي امتناع انفكاكهما في التصور كما ان امتناع
انفكاكهما بحسب التصور لا يقتضي امتناع انفكاكهما في
التصور كما ان امتناع انفكاكهما بحسب التصور لا يقتضي
تقاربهما في الحقيقة ولو سلم فلا يلزم منه الحكم بالارادة
اذ قد يتحقق التلازم بين الشيئين في التصور ولا
يجب حمل الموضوع لاحدهما على الاخر كما في الاضافات
والاضداد فان تصور العلية لا ينفك عن تصور
المعلولية وكذا تصور السواد لا ينفك غالبا عن تصور
البياض ومع ذلك فلا يجب حمل العلية والسواد
على المعلولية والبياض عند تعذر الحقيقة وكذا
العدم والملكة كالعمى والبصر فان تصور العمى لا ينفك
عن تصور البصر ولا يجب حمله عليه عند تعذر
الحقيقة قطعا وللقائل ان يقول ان اقرب
المجازات من الحقيقة يقتضي ترجيح ارادته بنفسه

باعتبار كونه قريبا لا لكونه مظنة للاشتهار او مقتضيا
للتبادر اذ لا ريب في ان القرب من الحقيقة وكمال
المناسبة لها يرتفع التساوي بين المعاني المحتملة من
اللفظ وارتفاع المساوات لا يكون الا بالترجيح لكن
هذا انما يصح ان قلنا بجواز الترجيح بالمناسبات العقلية
التي لا توجب ظن الارادة من حيث اللفظ وفيه كلام
وسيأتي تحقيقه في مباحث الدوران ثم اعلم ان العلامة
وفي التهذيب ذكر ان الحقيقة العرفية اذا تعددت
حمل كل طائفة الخطاب على المتعارف عندها وعلله
الشارحون بان اللفظ عند كل طائفة ظاهر في معنى
فيجب الحمل عليه والا لزم الخطاب بالظاهر وارادة خلاف
ظاهره منه من دون قرينة وهو قبيح وقد يعلل ايضا
بانه لولا ذلك لوجب حمله على اصطلاح معين من تلك
الاصطلاحات او جميعها على معنى آخر خارج عنها والكل
باطل لاستحالة ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح وللقطع باتحاد
المعنى المراد من كل طائفة فتعين ان يحمل المراد منها
بالقياس الى كل طائفة ما يفهمونه من اللفظ وهو المطلوب

ويتوجه عليه على الأول ان مجرد ظهور المعنى المعنى من
اللفظ وتبادره عند المخاطب نظرا الى اصطلاحه لا يوجب
الحمل عليه ولا يقتضي تعيينه فيه كيف ولو وجب الحمل
بمجرد ذلك لوجب على المتشرعة حمل كلام اهل اللغة على
المعنى الشرعي وعلى اهل اللغة حمل خطابات الشرعية
على اللغوي ولوجب على اهل كل اصطلاح حمل جميع ما يسمعونه
على ما يقتضيه عرفهم واصطلاحهم سواء اتحد او تعدد وسواء
وافق عرف المتكلم او خالف وسواء كان الخطاب معهم
او مع غيرهم وذلك لم يقل به احد والتحقيق القول
فيه ان المخاطب بخطاب الشرع الحاضر في مجلس الشرع
اما ان يكون واحدا او في حكم الواحد كالجماعة من اهل
اصطلاح واحد او جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح
وعلى التقديرين فاصطلاح المتكلم في اللفظ اما ان
يكون معلوما مغايرا لاصطلاح المخاطب او غير مغاير
او مشتبها فان علم اصطلاح المتكلم من اللفظ وكان
موافقا لاصطلاح المخاطبين كلا او بعضا او قلنا
بتقديم عرف المتكلم مطلقا وان لم يوافقه عرف احد من

المخاطبين

المخاطبين وجب الحمل عليه وكان المراد من اللفظ امرا
واحدا لا اختلاف فيه بالقياس الى المخاطبين و
غيرهم من الغائبين والمعدومين والا فان كان
المخاطب واحدا او جماعة متوافقين في الاصطلاح
كان اللفظ محمولا على عرف المخاطب وكان المعنى
المراد من اللفظ متحدا ايضا اذ المفروض عدم الاختلاف
في اصطلاح المخاطب وهذا انما هو على القول بان خطابات
الشرع مختصة بالحاضرين وان حكم الغائبين والمعدومين
مستفاد من النص والاجماع على ثبوت الاشتراك في التكليف
كما هو راي المعظم اذ على القول بعموم الخطاب وتناوله
الغائبين والمعدومين ايضا بالاصالة يمتنع فرض
اتحاد عرف المخاطبين في المسئلة المفروضة كما لا
يخفى وان كان المخاطب جماعة مختلفين في
العرف والاصطلاح فقد يتوهم ان الواجب
على اهل كل اصطلاح حمل الخطاب على المعنى المتعارف
عندهم حيث ان الجميع مخاطبون بالخطاب وهو فاسد
من وجوه الاول ان القائلين بتقديم عرف المخاطب

انما يقولون به مع اتحاده او كونه بمنزلة الواحد كالجماعة
المتفقة في الاصطلاح اما مع التعدد والاختلاف فالظاهر
انه لا نزاع في تقديم عرف المتكلم الثاني انه يلزم على هذا
كون اللفظ مستعملا في معان مختلفة في استعمال واحد
وهو على تقدير جوازه امر مستبعد مخالف للمعهود من
الاستعمالات فلا يحمل اللفظ عليه الثالث لزوم اختلاف
التكليف فانه اذا حمل كل طائفة الخطاب على عرفه
واصطلاحه لزم تكليفه بمقتضى ذلك العرف
والاصطلاح فيلزم اختلاف التكليف باختلاف
الاصطلاح وهو باطل قطعا لاتحاد حكم المكلفين واشتراك
التكليف بالنص والاجماع لا يقال اختلاف التكليف
جائز بل واقع فان تكليف المختار غير تكليف المضطر
وتكليف الحاضر غير تكليف المسافر وتكليف العالم
غير تكليف الجاهل لان الاختلاف الممتنع هو
اختلاف التكليف بما لا يقتضي اختلاف المصلحة
فيه كاختلاف الاجسام والالوان والابراث
والاكوان واما الاختلاف بما يوجب اختلاف

المصلحة

المصلحة كالاختيار والاضطرار والحضور والسفر
والجهل والعلم فذلك مما لا ريب فيه ومن المعلوم
ان اختلاف الاصطلاح من قبيل القسم الاول فانه
لا يقتضي اختلاف مصلحة التكليف بوجه فلا يكون
سببا لاختلافه فان قلت قد يختلف حكم الشيء الواحد
باختلاف الامكنة واختلاف العرف والعادة فان
بيع المكيل والموزون والمعدود لا يصح الا بما جرت
العادة به كيلا او وزنا او عددا واذا تغيرت العادة
فيه تغير الحكم وجاز بيعه من دون ذلك وكذا لو
جرت العادة بتقديره في بعض الاماكن دون
بعض فانه يجب التقدير في محل العادة دون
غيره وايضا فان الماكول والملبوس اذا جرت
العادة باكله او لبسه لا يصح السجود عليه ولو فرض
بغير العادة جاز وكذا لو جرت العادة باكله او لبسه
في بعض المواضع من دون بعض مع انتفاء العلية
فان الحكم الشرعي فيه يتبع العادة ايضا قلت
اختلاف الحكم بالتسمية مسلم اذا احدث في الشيء

نعم يمكن استناد الاختلاف اليه ولو في الصفات
الاعتبارية كما في الامثلة المذكورة واما اذا اختلف
تسمية الشيء لا لامر فيه يوجب الاختلاف بل
لمجرد الوضع والاصطلاح فان ذلك لا يقتضي
اختلاف الحكم قطعا ولذا لو فرض تغير العرف في
الالفاظ باسرها لم يلزم سقوط الاحكام فان حكم الماء
الطهورية وان سمي بغير الماء وحكم الصلوة الوجوب
وان سميت بغيرها وقول الفقهاء في كتب الاستدلال
ان احكام الشرعية لا تختلف باختلاف التسمية
ناظر الى هذا القسم من الاختلاف وقولهم الاحكام الشرعية
تتبع الاسماء ناظر الى القسم الاول اذا عرفت ذلك هذا
كله اذا كان اصطلاح المتكلم في اللفظ معلوما واما اذا
كان مشتبها فان امكن تحصيله بالتتبع او الاجتهاد
وجب ذلك الا اذا اتحد عرف المخاطب وان
قلنا بتقديم عرف المتكلم مع العلم بالمغايرة لحصول
الاجمال في المراد احتمالان اصحهما الثاني لان ما يقتضي
تعين عرف المتكلم يقتضي الحمل عليه مطلقا ولو مع

الجهل

الجهل وح فلا اشكال في اتحاد المعنى المراد من اللفظ
وان قلنا بتقديم عرف المخاطب فان كان متحدا
والا وجب الحمل على البعض لما يلزم الحمل على الجميع لما
عرفت من المفاسد فيتحقق الاجمال ايضا قد علم
مما ذكرنا ان الواجب حمل الخطاب الشرعي على عرف
المتكلم او المخاطب مع اتحاده او قيام القرينة على
تعيينه مع التعدد وانه بدون ذلك يبقى الكلام
مجملا فيلحقه حكم الاجمال ولا يصح حمله على الاصطلاحات
المختلفة على كل حال ثم لو قلنا بذلك فهو انما يصح
فيما اذا توجه الخطاب الى ارباب الاصطلاحات المختلفة
بان يكونوا موجودين في زمان الشارع حاضرين حال
صدور الخطاب عنه فلو كان الحاضر في زمان الصدور
بعضهم وكان الباقون معدومين او غائبين
عن مجلس الخطاب لم يصح الحكم بارادة الجميع قطعا
لاختصاص الخطاب بالموجود الحاضر وعدم تناوله
للمعدوم والغائب كما اشرنا اليه ومن فاسد الحكم المذكور
بين جدا اذ لا يظهر له فائدة بالنسبة الينا اصلا لو انا

نعم تحقق الحكم للحاضرين خاصة وهو لا يفهمنا الا من العلم
بتكليف الحاضر طريق الى العلم بتكليف الغائب
فتحقيق الحال فيه مهم من هذه الجهة لانا نقول العلم
بتكليف الحاضر انما كان طريقا الى العلم بتكليف الغائب
باصالة اشتراك التكليف وهي مستندة عليه الى ما هو لاصل
الحكم في حق الحاضر فلا يصح الاستناد عليه لاستحالة بناء
الفرع على ما يبطل به الاصل وايضا فان العلم بتكليف
الحاضرين في هذه الصورة موقوف على العلم بتحقق
الاصطلاحات المختلفة زمان الصدور والعلم بحضور
اربابها في مجلس الخطاب وهو مما لا يكاد يتحقق في هذا
الزمان فان اختلاف الاصطلاح وتعدده في زماننا
لا يقتضي الاختلاف والتعدد في زمان الصدور
والتمسك في ثبوته باصالة عدم النقل معارض هنا
باصالة اتحاد الوضع وتوقيت الاقتضاء فيه او حصر
الحكم بما اذا علم ذلك ولو بالنقل فاختلاف الاصطلاح
في زمان الصدور لا يقتضي حضور ارباب الاصطلاحات
المختلفة في مجلس الخطاب فان الاصل عدم الحضور

والاجتماع

والاجتماع والحكم بتعدد المعنى في الخطاب موقوف
عليهما على انه لو ثبت الحضور والاجتماع فتكليف الحاضرين
بمقتضى اصطلاحاتهم لا يوجب تكليف الغائبين كذلك
الا اذا ثبت ان وحدة الاصطلاح يقتضي وحدة
التكليف ولم يثبت ذلك فان الادلة انما دلت على
اشتراك التكليف بين المكلفين واشتراك التكليف بينهم
لا يقتضي كونه بهذا الوجه كما هو واضح وعلى الثاني فاما
ان نختار الاول لاستقرار العادة وهو الحمل على عرف المتكلم و
اصطلاحه وح فلا يلزم تعدد الوضع في الخطاب المعنى
ولا شيء من المفاسد المذكورة في الثاني هذا اذا اريد
من المعنى الخارج الذي يطلب استدلالا عدا عرف
المتكلم والمخاطب والا فالجواب باختيار الشق الثالث
وثانيا انك قد عرفت بطلان ارادة المعاني المختلفة
من الخطاب الشرعي لما يلزمه من المفاسد ولو اختار
هذا الحكم بوجه غيره في الف وتعين الاجمال في اللفظ
ووجب التوقف في تعيين المراد الى ورود القرينة
المعينة كما في المشترك وثالثا انا لا نسلم اتحاد المعنى

المراد من كل طائفة فانه متى وجب على كل طائفة حمل الخطاب
على ما يفهمونه وجب على الجميع الحمل على الجميع لاشتراك التكليف
وعمومه وادعاء القطع بذلك ان كان لاجل لزوم
تعدد المعنى المراد من الخطاب فهو لازم على تقدير
اختصاص كل طائفة بعرفها فان المعنى المراد من
اللفظ متعدد وان كان المراد من كل طائفة احد
فيجوز احدهما دون الآخر بحكم وان كان لاجل تعدد
التكليف فمنعه ان ذلك جائز ولا فساد فيه قطعا
ورابعا ان ذلك لو تم لزم بمثله دفع الاجمال عن المشترك
الخالي عن قرينة التعيين اذ ليس المراد منه احد
معانيه على التعيين لانه ترجيح بلا مرجح ولا معنى خارج
عنها لكونه ترجيح المرجوح ولا جميع معانيه لا سيما مع القطع
باتحاد المعنى المراد من كل مكلف فتعين ان يكون
المراد احد معانيه مطلقا بحيث يتحقق الامتثال بكل
واحد منها وانتم لا تقولون بذلك وخامسا ان ذلك
لو صح فانما يصح بالقياس الى المخاطبين اي الموجودين
وقت الصدور الحاضرين مجلس الخطاب واما على

هولاء

هولاء من المعدومين والغائبين فلا يتم التقرير المذكور
في حقهم فان الخطاب الشرعي ليس متوجها اليهم
حتى يتردد في المعنى المراد منهم انه الجميع او البعض او
الخارج عن الكل حتى يثبت المط ولا يمكن اثبات الحكم
لهم تبعية الحاضرين الا ان اقصى ما هناك فرض
تعدد العرف والاصطلاح في زمان الصدور ومع حضور
اهل الاصطلاحات المختلفة في مجلس التخاطب
وهو لا يجدي نفعا في اثبات الحكم لهم لما عرفت من ان
الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف
ويتوجه على الوجهين جميعا ان حمل الخطاب على الا
الاصطلاحات المختلفة يقتضي اختلاف تكليف
الحاضرين وهو ظ ومتى اختلف تكليف امتنع تكليف
الغائب الا مط بناء على ان الموافقة في الاصطلاح
لا يقتضي المشاركة في التكليف او في صورة المخالفة
كما اذا وجد للغائبين عرف عام او خاص مغاير
لجميع اصطلاحات الحاضرين فانه يمتنع حمل الخطاب
على ذلك العرف لانه متوجه الى غيرهم فلا يمكن حمله

على اصطلاحهم ولا يمكن اثبات الحكم لهم تبعية الحاضرين كلا
او بعضا للقطع بامتناع الجميع واستحالة الترجيح من غير
مرجح فيلزم سقوط التكليف في حقهم باعتبار ذلك
الخطاب وهو باطل بالاتفاق نعم لو قيل بعموم الخطاب
وشموله لجميع المكلفين بالاصالة كما ذهب اليه بعض
العامة لامكن توهم اثبات الحكم للغائبين بنفس الخطاب
على مقتضى احكامهم واصطلاحهم لكون الخطاب على
هذا القول متوجها اليهم كتوجهه الى الحاضرين فلا يكون
احد العرفين اولى بالاعتبار من الآخر لكن القول
بالعموم مع فساده في نفسه خلاف ما ذهب اليه العلامة
ره فلا يستقيم توجيه كلامه بذلك مع انك قد عرفت
بطلان الحمل على الاصطلاحات المختلفة بما يلزمه
من اختلاف التكليف وغيره من المفاسد فالقول
بعموم الخطاب على تقدير صحته لا يجدي نفعا في تصحيح
هذا الكلام وقد يوجه ذلك بناء على تقديم عرف
المخاطب بان المراد وجوب حمل اللفظ الوارد
في الخطاب المتوجه الى كل طائفة اي المذكور في الخطاب

المخصص

المخصص بكل طائفة على عرفها المختص بها ومرجعه الى
تعدد الخطاب واتحاد عرف المخاطب في كل خطاب
وح فلا يلزم اختلاف معنى اللفظ الواحد ولا تقديم
عرف المخاطب مع الاختلاف في ذلك ظ ولا اختلاف
التكليف باختلاف العرف والاصطلاح اذ المفروض
اتحاد اللفظ الوارد في الخطاب لا اتحاد الخطاب نفسه
فتامل قوله الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا فيما
وضع له حتى يثبت المخرج اه لا ريب في ان اللفظ
اذا كان حقيقة في معنى ومجازا في الآخر فالواجب
حمله على المعنى الحقيقي متى استعمل مجردا عن القرائن
لان فائدة الوضع تفهيم المتكلم الموضوع له بنفس اللفظ
ولو لم يجب الحمل لعري الوضع عن الفائدة ولان
المعنى الحقيقي هو الظاهر من اللفظ عند الاطلاق
فتعين ارادته في كلام الحكيم لان ارادة غير الظاهر من
دون نصب قرينة يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف
ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل
وانزال الكتب فان الفائدة العظمى فيها حصول

النظام تبليغ الأحكام الموقوفة على المخاطبة والإفهام
ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
ليبين لهم الآية وما ورد من انه تعالى اجل من ان
يخاطب قوما بخطاب ويريد منهم خلاف ما هو
بلسانهم وما يفهمونه ولانه لو لم يجب الحمل على الحقيقة
لوجب التوقف او الحمل على المجاز وكلاهما باطل اما الاول
فلان وجوب التوقف لا يكون الا لاجمال اللفظ
وتردد الناس في تعيين المراد والحكم بكون الالفاظ
باسرها محتملة مترددة بين حقائقها ومجازاتها هذا
مما يكذبه الوجدان وكذا الاتفاق على وجود اللفظ
المحكم الدلالة وعدم الانحصار في المجمل واما الثاني
فلانه يقتضي كون المجاز اصلا وفساده ظ اذ
من الممتنع ان يعين الواضع لفظ لمعنى ثم يكون
استعماله فيما لم يوضع له اصلا في تلك اللغة ولان
اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته
او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما و
الثلاثة الاخيرة باطلة لان من شرط المجاز وجود

القرينة

القرينة الصارفة من المعنى الحقيقي والمفروض انتفاؤها
فيستحيل الحمل عليه والحمل عليهما يقتضي كون اللفظ
حقيقة في مجموع الحقيقة والمجاز او مشتركا بينهما وهو
باطل بالضرورة والاخلاء عنهما يستلزم تعطيل
اللفظ والحاقه بالالفاظ المهملة والمفروض خلافه
فتعين الاول ان الحمل على الحقيقة كما هو المطلوب فثبت
ان الاصل في اللفظ ان يكون محمولا على معناه الحقيقي
حتى يدل دليل على ارادة المجاز وهذا احد معنى قولهم
الاصل في الاطلاق الحقيقة وقولهم المجاز على خلاف
الاصل وحاصله ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى
مجازا في آخر ثم اطلق في الكلام من دون قرينة تدل على
ان مراد المتكلم معناه الحقيقي او المجازي فان الواجب
حمله على الحقيقة دون المجاز واصالة الحقيقة بهذا
المعنى مما لا نزاع فيه بل هو محل وفاق بين الجميع والقول
بتقديم المجاز المشهور على الحقيقة او التوقف في تعيين
المراد من اللفظ اذا دار بينهما على ما ذهب اليه بعض
الاصوليين لا ينافي ذلك بل هو مما يؤكده ويحققه فان

ترجيح هذا المجاز او التردد بينه وبين الحقيقة ليس لاجل
كونه مجازا بل لخصوصيته وتميزه عن غيره بالاشتهار
المقتضي للترجيح او التعادل وذلك لا ينافي اصالة
الحقيقة ورجحانها بالنظر الى ذات اللفظ كما هو المقصود
كيف ولولا ان المجاز على خلاف الاصل لكان
القول بترجيحه هنا متعينا لانه اذا كان راجحا او
مساويا بدون هذا الرجحان لكان راجحا معه قطعا
فلا يصح النزاع في ذلك واما اذا استعمل اللفظ في
معنى ولم يعلم كونه حقيقة فيه او مجازا لفقد امارات الحقيقة
والمجاز وحصول الاشتباه في تحقيق الوضع فهل
يجب الحكم بالحقيقة بمجرد الاستعمال فيكون الاصل
في الاطلاق الحقيقة بهذا المعنى ايضا اختلف
العلماء في ذلك والمشهور بين الفقهاء والاصوليين
سيما المتأخرين الحكم بالحقيقة مع اتحاد المعنى المستعمل
فيه وبالحقيقة والمجاز مع تعدده وذهب السيد
المرتضى وجماعة من القدماء الى القول بالحقيقة مطلقا
وان تعدد المعنى ومقتضى ذلك ان اللفظ في الاصل

المتعدد

المتعدد للمعنى ان يكون مشتركا بين معانيه كلها الى
ان يتحقق النقل وان المجاز لا يصار اليه في شيء
من الاحوال الا بدليل قال ره في مفتتح كتاب الذريعة
واقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقة هو نص اهل
اللغة وتوقيفهم على ذلك او يكون معلوما من حالهم
ضرورة وتتلوه في القوة ان يستعملوا اللفظ في
بعض الفوائد ولا يدلونا انهم متجوزون بها مستعيرون
لها فيعلم انها حقيقة وقال ره في فصل الامر بعد
اختياره القول بالاشتراك بين الوجوب والندب
انه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب
والندب معا في اللغة والتعارف والقرآن والسنة
وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها
بدليل انتهى وقال واما استعمال اللفظ الواحد في
الشيئين او الاشياء فليس الا كاستعماله
في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة وبمثل ذلك
ذكره في مبحث المرة والتكرار والفور والتراخي
وفي مسألة الفاظ العموم والاستثناء المتعقب

للمجاز وغيرها من المسائل المتعلقة بهذا الباب في الجملة
فهذه الدعوى قد تكررت في السيد في رضي عفيف الكتاب
المذكور وقد تصدى لاثباتها وبيانها في مسئلة الفاظ
العموم وبسط من الكلام كما هو دأبه وعادته ونحن
ننقل من كلامه اكثره في مقام الاحتجاج مزيدا لما
يتوجه عليه من النقض والابرام ان شاء الله تعالى

المقام الأول

واعلم ان البحث في هذه المسئلة يقع في مقامين الاول
اللفظ المتحد المعنى والاصل فيه الحقيقة بالاتفاق
وربما يتوهم من قول الفقهاء والاصوليين في مطاوي
مباحث الفقه والاصول ان الاستعمال اعم من
الحقيقة والمجاز وان العام لا دلالة له على الخاص
تحقق الخلاف في هذا المقام وان في المسئلة قولا ثالثا
وهو ان الاستعمال لا يدل على شيء من الحقيقة والمجاز
سواء كان المعنى متحدا او متعددا وقد يتخيل مع
ذلك ان هذا القول المشهور حيث يرى ذلك
الكلام يتكرر في كتب الاصول والخلاف معطوفا
به عنه للاكثر وهذا فاسد قطعا فان الفقهاء

والاصوليين

والاصوليين انما قالوا ذلك ردا على من زعم دلالة
الاستعمال على الحقيقة كما ذهب اليه السيد المرتضى
ومن وافقه ولذا ترى بهم كثيرا ما يقولون ان الاصل
في الاستعمال الحقيقة مع الشك في الوضع وربما قالوا
المجاز خير من الاشتراك وذلك اذا تحقق وضع اللفظ
لمعنى والشك في غيره ولولا ان الاصل عندهم هو الحقيقة
في صورة الاتحاد والحقيقة والمجاز مع التعذر لما صح
ذلك والمراد من قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز ان الاستعمال نفسه لا يدل على الحقيقة لا ط
لانه جنس للحقيقة والمجاز والجنس لا يدل على النوع
بعينه فلا يمكن اثباته بمجرد الاستعمال كما يدعيه القائلون
بالاشتراك بل لا بد فيه انه لا دلالة عليهما من امر آخر غير
الاستعمال المشترك بينهما وبين المجاز وان اتحد المعنى
المستعمل فيه وثبوت الاصل فيه عندهم لا يقتضي
كونه لاجل الاستعمال من حيث هو استعمال بل يمكن
ان يكون لدليل آخر والاظهر ان المراد مجرد الاستعمال
مع قطع النظر عن وحدة المستعمل فيه وتعدده اذ

الاستعمال مع تعدد المعنى لا يدل على الحقيقة بل يحتملها
والمجاز وان كان في المعنى الواحد دالا عليها كما يشهد
بذلك قول السيد ان استعمال اللفظة في الشيئين او
الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة
على الحقيقة اذ لولا ان اقتضاء الحقيقة نفس الاستعمال
في المعنى الواحد من المسلمات عند الجميع لم يكن للتسوية
بين الاستعمال في المعنى الواحد والمتعدد دلالة على
ما ادعاه من دلالة الاستعمال على الحقيقة مع التعدد
وظهورا فيها لان الموجود في كلام القوم ليس الا
قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة وقولهم المجاز
خلاف الاصل وهذا الكلام يحتمل معنيين احدهما
ان الاصل في اللفظ الذي هو حقيقة في معنى مجاز
في غيره ارادة معناه الحقيقي اذا استعمل في الكلام
مجردا عن القرينة وثانيهما ان الاصل في اللفظ المستعمل
في معنى كونه حقيقة فيه موضوعا له ان لم يوجد هناك
شيء من ادلة المجاز والاتفاق على ان الاصل هو الحقيقة
وان المجاز خلاف الاصل لا يقتضي الاتفاق على

كلا

كلا المعنيين وانما يقتضي الاتفاق على احدهما وهو مسلم
فان المعنى الاول محل وفاق عند الجميع ومن اين ثبت
الاتفاق على الثاني كما هو المطلوب لانا لا ندعي الاتفاق
على المعنى الثاني بعينه والاتفاق على اصالة الحقيقة في
الجملة بل ندعي ثبوت الاتفاق فيه كما ثبت في الجملة الاتفاق
من المعنى الاول فان الوجه الذي به يعلم الاتفاق ثم
في الموضعين واحد وهو تردد الحكم في كلامهم على القطع
من دون نكير اذ كما انهم يستعملون اصالة الحقيقة في كلامهم
بالمعنى الاول قاطعين عليه من دون تردد ولا اشعار
بالخلاف فكذا المعنى الثاني على ما يشهد به التتبع و
ايضا فان الاصوليين صرحوا في هذه المسئلة اي مسئلة
تعارض الاحوال بان الامور العارضة للالفاظ الموجبة
لها عن حد الاعتدال الموجبة لحصول الاخلال هو هذه
الخمس اعني الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار و
التخصيص كان المقصود من اللفظ موقوفا على انتفاء
هذه الاحوال فانه اذا انتفى عنه احتمال تلك التخصيص
كان المراد منه الحقيقة واذا بطلها عنه ذلك

تحصيل الفائدة المقصودة من اللفظ وهو فهم معناه
فيه تمامه ومقتضى ذلك ان الاصل في اللفظ هو
الحقيقة الواحدة الثابتة وان ما عدا ذلك خارج
عن الاصل فلا يحمل عليه اللفظ الا بدليل ولذا ترى
ان اكثر الاصوليين اقتصر في تعارض الاحوال على
الصور العشرة الحاصلة من ملاحظة هذه الخمس بعضها
ولم يتعرضوا للصور الخمس الحاصلة في شئ كالمص قطع
بتقديم الحقيقة في الجميع من دون نقل خلاف في المسئلة
ولا تردد في الحكم وايضا المستفاد من كلامهم في بيان ان
المجاز على خلاف الاصل ارادة كلا المعنيين من
الاصل المذكور فان بعض ما عللوا به الحكم انما ينطبق على
المعنى الثاني دون الاول قال في ب البحث التاسع
في انه على خلاف الاصل الا لما حصل التفاهم حالة
الخطاب ولانه مع تجرده لو حمل على مجازه لكان حقيقة
فيه ولو حمل عليها لكان حقيقة في المجموع فتعين حمله
على الحقيقة والا لزم اهماله ولتوقفه على وضع سابق
والنقل وعلاقة والمتوقف على الاول اولى وقال في

المنهاج

المنهاج المجاز خلاف الاصل لاحتياجه الى الوضع الاول
والمناسبة والنقل ولاخلاله بالفهم ومن المعلوم ان
اصل الحقيقة مما اتفق عليه جميع الاصوليين فاذا
كان المراد منه كلا المعنيين جميعا كان كلاهما اجماعيا
فثبت الاتفاق في المعنى الثاني كما هو المط ويدل على
ذلك ان العلامة في ية احتج على ان المجاز خلاف الاصل
بالاتفاق على ان الاصل الحقيقة واستشهد بذلك
بما حكي عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف الفاطر حتى
اختصم الي شخصان في بئر فقال احدهما فطرها اي
ابتدعها وعن الاصمعي انه قال ما كنت اعرف الدهاق
حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا اي ملآن قال
فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل
الحقيقة لما صح ذلك واطلاق كلامه منزل على صورة
اتحاد المعنى لاشتهار الخلاف مع التعدد واختيار الاكثر
ومنهم العلامة رجحان المجاز على الاشتراك مع ان اللفظ
من الحقيقة في هذه المواضع الحقيقة المتحدة وان كان
دوران اللفظ بين المجاز والاشتراك غير الدوران

بينه وبين الحقيقة والدليل على ان الاصل الحقيقة
مع اتحاد المستعمل فيه مضافا لما سبق وجوه الاول
ان الظاهر استعمال اللفظ في المعنى الواحد انه حقيقة
فيه فان الغالب من احوال الناس والمعروف من عاداتهم
انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا
يستعمل في غيره اعتقدوا انه موضوع له معتبرا بازائه
لا يشكون في ذلك ولا يرتابون فيه بل الظاهر انهم يعتقدون
وضع اللفظ للمعنى بوجدانه في اللغة مستعملا فيه وان
عرض لهم التردد في ذلك بعد ظهور التردد فان تعريف
اللغات بطريق النص غير معهود بين اهل اللغة وانما يعرف
اللغات غالبا باستعمال اربابها او بواسطة الترديد بالقرائن
كما في تعليم الاطفال ولذا ترى ان لم يعرف اللغة متى
راى اهل اللغة يستعملون اللفظ ويريدون به معنى يرجح
عنده كونه حقيقة وموضوعا بازائه وكان من حصل
لغة لم يرد ان تصفح وتتبع استعمالات اهلها وادعى انه فهم
في كلماتها توضع الى ظهور النص او شئ من الامارات المقررة
ليس بمسموع وايضا الظاهر انه لا نزاع في دلالة الاستعمال

في الكلمة

في الكلمة وانما الخلاف في دلالته عليه مط والكلام المتكرر
من السيد في مقام التسوية بين المعنى الواحد والمتعدد
في الدلالة على الحقيقة مما لو وافق في المعنى الواحد
كما اشرنا اليه وقول الفقهاء والاصوليين ان الاستعمال
لا يدل على الحقيقة محمول على نفي الدلالة مطردا على ان
قال بثبوتها كك ولذا ترى انهم لا يطلقون هذا القول
الا للنفي لتعدد الوضع وربما قرنوا به ما يتعين به المقصود
كقولهم المجاز خير من الاشتراك الثاني لو لم يكن اللفظ
حقيقة فيما استعمل فيه لكان مجازا لا حقيقة له اما انه
مجاز فلان المفروض انه استعمل فيه استعمالا صحيحا و
الاستعمال الصحيح لا يخرج عن الحقيقة والمجاز وليس
حقيقة بالفرض فكونه مجازا واما انه لا حقيقة له فلانه لم يستعمل
فيما وضع له واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز
بالاتفاق والمجاز الذي لا حقيقة له اما ممتنع او ممكن
غير متحقق الوقوع او موجود نادرا ولذلك ان الاصوليين
اختلفوا في ان استلزام المجاز الحقيقة فاكثر منهم السيد
المرتضى على الاستلزام نظرا الى ان المعتبر في الحقيقة

شيئان الوضع والاستعمال وكلاهما متحقق بتحقق المجاز
اما الوضع فلان المجاز اما الوضع فلان المجاز هو استعمال
اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين الموضوع له فلا
يتصور وجوده بدونه واما الاستعمال فلان الوضع
يستلزمه والا لعرى عن الفائدة فان الغرض من وضع
اللفظ للمعنى ليس الا استعماله فيه فاذا انتفى الاستعمال
انتفى فائدة الوضع وفيه ان المجاز لا يلزم الحقيقة اذ
لا يمتنع ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل فيما
يناسبه ولا يلزم خلو الوضع من الفائدة فان التجوز
من فوائد الوضع وهو حاصل على ان الوضع لفائدة
لا يستلزم حصولها اذ ليس كل ما يقصد من الشيء
يترتب عليه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من ادعى الوقوع
تمسكا بامثلة نادرة كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة
عن الزمان بناء على انها وضعت لمعان لم يستعمل
فيها اصلا ومنهم من لم يثبت ذلك لعدم القطع
بانتفاء الاستعمال في الامثلة المذكورة ولا كونها في
معانيها التي يستعمل فيها مجازات لاحتمال النقل عن الموضوع

ولا يلزم

ولا يلزم من ذلك استعمالها في تلك المعاني مجازا اذ الشغل
كما يتحقق بكثرة استعمال اللفظ في المعنى الثاني ان يهجر
الاول فكذا بترك الاستعمال الاول مع تعيين الثاني
وقد علم من ذلك ان الامر المجاز الذي لا حقيقة له دائر
بين الامور الثلاثة المذكورة كما قلنا والامر هنا على التقدير
الاول ظاهر واما على التقديرين الاخرين فلان المشتبه
لا يحكم على ما لا تحقق له الا انا ذريعة المشتبه يتبع الاعم
الاغلب والمحقق به ومقتضى ذلك كون اللفظ حقيقة
فيما استعمل فيه فتعين القول ح فان قلت قد تمسك بعض
من نفى الاستلزام بمثل قولهم قامت الحرب على ساق
وشابت لمة الليل من المركبات وهذا يقتضي وجوب
المجاز الذي لا حقيقة له وكثرة وقوعه في اللغة فان هذه
المركبات لا يحصى كثرة قلت البحث في هذه المسئلة
مقصور على المفردات التي يصح الاشتباه في حقائقها و
اما المركبات فان الوضع فيها نوعي مطرد فلا يقع الاشتباه
في مدلولاتها على ان الدليل المذكور فاسد لانه مبني
على الخلط بين تحقق المعنى بالاعتبار الاول دون الثاني

لاستحالة الكذب الثالث لما ثبت ان الاصل في الاطلاق
الحقيقة بمعنى وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي مع
انتفاء الصارف عن الارادة ثبت الاصل بالمعنى الذي
نريده هنا ايضا اذ المفروض ان اللفظ لم يستعمل الا
في معنى واحد فاذا كان الاصل المستعمل فيه هو المعنى
الحقيقي لزم كون اللفظ حقيقة فيه قطعا لا يقال اتصاف
المعنى بكونه حقيقيا في الاستعمال فيه فما لم يعلم ذلك
لم يمكن الحكم بارادته منه لانا نقول ان التحقيقي لحمل
اللفظ على المعنى ليس الا وضعه له وتعيينه بازائه واما
الاستعمال فذلك لا دخل له في اقتضاء الحمل اصلا وان
توقف عليه اطلاق اسم الحقيقة عرفا ووصف المعنى
بالحقيقة في الاستعمال محمول على الحقيقة مع العلم
بالمراد والشك في ثبوت الوضع فالاصلان مذكوران
متنافيان قطعا فكيف يلزم من ثبوت احدهما ثبوت
الاخر قلنا لا تنافي بين الاصلين المذكورين لان العلم
بالوضع المعتبر في الاصل بالمعنى الاول هو العلم بثبوت
الوضع في نفس الامر سواء كان الموضوع له معينا عند

[illegible]

اللسان او مبهما فانا نعلم قطعا ان المقتضي لارادة الموضوع
له من اللفظ ليس الا وضع اللفظ له واما العلم به مع التعيين
فذلك لا دخل له في اعتقاد ارادة الموضوع له ووجوب
حمل اللفظ عليه وان كان له دخل في تعيين المراد وتشخيص
المعنى فانه متى علم ان اللفظ حقيقة في هذا المعنى المعين
علم ان مراد المتكلم منه ذلك المعنى بعينه من دون تردد
واما اذا علم انه حقيقة في معنى ولم يعلم ان ذلك المعنى
ما هو فانه وان علم ان المراد من اللفظ معناه الحقيقي الا
انه لما كان المعنى الحقيقي مبهما عنده لم يحصل له
القطع بتعيين المراد من اللفظ ح فلا فرق بين صورتي
العلم بالتعيين والجهل به من حيث العلم بارادة الموضوع
له في نفس الامر وانما الفرق بينهما من حيث الاجمال والبيان
في المعنى المراد وهذا لا يقدح في اصالة الارادة كما هو واضح
ثم ان الجهل بالوضع المعتبر في الاصل بالمعنى الثاني
يتصور على وجهين احدهما جهالة الوضع بنفسه كما اذا
تعددت معاني اللفظ حقيقة في واحد واشتبه حال
الباقي فان الشك هنا في اصل الوضع وثانيهما الجهل

بتعيين الموضوع له كان يعلم ان اللفظ موضوع للمعنى
ويحصل الشك في تعيين ذلك فان الوضع في الجملة و
ان كان معلوما في مثل ذلك الا ان الجهالة فيه متحققة
ايضا بالقياس الى خصوص المعنى وهذا القسم قد وجد فيه
كلا الشرطين الاصل بالمعنى الاول فهو العلم بالوضع في
الجملة والاصل بالمعنى الثاني فهو عدم العلم بثبوت
وضع اللفظ للمعنى بعينه فمقتضى الاصل بالمعنى الاول
يجب ان يكون المراد من اللفظ معناه الحقيقي الذي
وضع اللفظ بازائه لوجود الشرط وهو العلم بثبوت الوضع
في الواقع فمتى فرض ان المستعمل فيه ذلك الشيء هو
الموضوع له قطعا والعلم بالمعنى المراد بمقتضى القرينة
لا ينافي التمسك بالاصل الاول فان كلا من الوضع و
والقرينة امارة موجبة للعلم فلا يمتنع اجتماعهما في شيء
واحد فانما الممتنع توارد العلل دون اجتماع الامارات
وانما اعتبروا الجهل بالمراد لان ثمرة الاصل المذكور
انما تظهر اذا كان المراد مشتبها اذ مع العلم به لا حاجة
الى التثبت بالاصل لثبوته بالقرينة فاعتبار الجهل

بالمراد

بالمراد لتحقق الفائدة الاصل وليس شرطا في صحته واعتبارا
ولا يبعد ان يكون المراد من الجهل بارادة المعنى هو فرض
كونه مجهول الارادة بان يقطع النظر عما يدل على ارادته
ولا يلتفت الى ذلك حتى يصح الاستناد فيه الى الاصل
وهذا الكلام في جميع المطالب المستدل عليها بالوجوه
المتعددة فانه في كل دليل منها يفرض المط مجهولا ولا
يقطع النظر عما عداه من الادلة الاخر لتحصيل بذلك
الدليل لكن الجهل بهذا المعنى لا ينافي العلم كما لا يخفى الرابع
ان المعهود من اهل اللغة في بيان الوضع وتعريفه هو
الاستعمال بطريق الترديد واما التصريح بالوضع كان
يقول وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى وهذا اللفظ موضوع
لهذا المعنى فذلك غير معهود منهم بل لا يكاد يتحقق ذلك
الا في وضع الاعلام والعرفيات الخاصة واما الاوضاع
الاصلية فطريق تعريفها بحكم العادة هو الترديد
بالقرائن والعلم بالوضع بهذا الطريق لا ينفك عن
العلم بالاستعمال ومع ثبوت الامرين الوضع والاستعمال
فلا ريب في ثبوت الحقيقة الخامس الحقيقة اولى من المجاز

فيجب ترجيحها مع الشك بيان الاولوية ان المجاز يتوقف
على نقل اللفظ عن موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما ومع
القرينة فهو لا محالة يستدعي امورا اربعة وضعه اولا
لمعنى ونقله عنه الى اخر وعلاقة بين المعنيين وقرينة
صارفة عن الاول والحقيقة انما يتوقف على الاول خاصة
فكانت اولى السادس اللفظ لم يستعمل الا في معنى واحد
كان المتبادر منه ذلك المعنى عند الاطلاق اذ ليس
هناك معنى اخر حتى يسبق الى الفهم وتبادر المعنى د
دليل الحقيقة فان قلت اتحاد المعنى المستعمل فيه مجرد
فرض لا تحقق له فانا ما نجده من الالفاظ المستعملة نرى
انه يستعمل في اللغة في اكثر من معنى وجود اللفظ كك قلت
ليس المراد من اتحاد المعنى المستعمل فيه ان يستعمل اللفظ
به في معنى واحد ولا يستعمل في غيره اصلا لا حقيقة ولا
مجازا حتى يرد ان وجود مثل ذلك في اللغة غير معلوم
بل المراد منه ان يكون المعنى الذي يحتمل كون اللفظ مستعملا
فيه على وجه الحقيقة واحدا سواء استعمل في غيره مجازا
المجاز او لم يستعمل في غيره اصلا وهذا في اللغة كثير جدا

فلا تغفل

المقام الثاني

فلا تغفل المقام الثاني في حكم ما زاد على المعنى الواحد
قد عرفت وقوع الخلاف في ذلك وان الاكثرين على انه
مجاز خلافا للسيد ومن وافقه حيث قالوا بانه حقيقة لاصالة
حجة المشهور امور الاول ان الحقيقة موقوفة على الوضع الحادث
والاصل عدمه واما المجاز فانه وان توقف على الوضع ايضا
الا ان الوضع الاول يكفي لصحته بخلاف الحقيقة الثانية
لا يقال هذا معارض بتوقف المجاز على العلاقة والاصل
عدمها لان العلاقة لا بد منها في محل النزاع والا لوجب
القطع بالحقيقة لفقد شرط المجاز فان قيل لا يكفي
في المجاز وجود العلاقة بل لا بد من اعتبارها في الاستعمال
والالتفات اليها والاصل عدم ذلك قلنا الكلام
هنا في اصل المصحح من وضع او علاقة ولا ريب في تحقق
الثاني دون الاول فيصح نفيه بالاصل واما الالتفات
الى المصحح فذلك امر لازم على كل حال اذ كما يجب الالتفات
من العلاقة في المجاز يجب الالتفات الى الوضع فيحصل
التساقط منهما ويبقى اصل عدم الوضع سليما عن المعارض
الثاني غلبة المجاز في اللغة فان اكثر الالفاظ المستعملة

في معان متعددة مجاز فيما عدا واحد منها وربما حقيقة
في اكثر من معنى واحد منها قليلة بالنسبة الى ذلك بل
لا نسبة له اليه كما صرح به المحققون ويشهد له تتبع اللغة
والاستعمالات الواردة ومتى كان المجاز غالبا تعين
الحمل عليه لان المشتبه يتبع الاعم الاغلب ويلحق به كما مر
مرارا ويرجع الغلبة بالمعنى الذي ذكرنا الى غلبة المجاز
على الاشتراك ايضا بهذا المعنى فما ريب فيه وان يعلم
خلافه لبعض من رجح الاشتراك وسيجي التنبيه عليه
مع جوابه ويلوح من كلام القوم اطلاق غلبة المجاز على معان
اخر غير ما ذكرنا الاول ان الاستعمالات المجازية في
اللغة اكثر من الحقيقة الثاني ان استعمال كل لفظ في
مجازه اكثر من استعماله في حقيقته وغلبة المجاز بهذين
المعنيين ممنوعة بالاطلاق بل مقطوع بخلافهما
اذ لا ريب ان اكثر الاستعمالات التي تدور بين
الناس في محاوراتهم ومخاطباتهم مما يختص بهم من
الخطب والاشعار لا مطلقا فان قيل المقصود الاصلي
في علم الاصول هو البحث عن الفاظ القران والحديث

والغالب

والغالب فيهما هو المجاز لانهما على طبقات البلاغة وارفعها
وبلاغة الكلام وارتفاعه ليس الا باشتماله على اللطائف
والتكلفات الزائدة التي لا تحصل الا بوجود الاستعارات
والكنايات اذ بدون ذلك يكون الكلام مفيدا لاصل
المقصود من دون اعتبار امر زائد عليه فلا يكون بليغا
ومن ثم كان المجاز هو الغالب في كلام البلغاء والشعراء
فان هؤلاء لما ارادوا ان يكون كلامهم مرتفعا عن كلام
غيرهم ولا يحصل ذلك الا بترك الكلام المبتذل
والفاظه وتهجر الحقايق المعولة عمدوا الى المجازات
الرائقة والاستعارات الفائقة فاكثروا منها في
استعمالاتهم حتى صارت هي الغالب على كلامهم قلنا ليس
من شروط بلاغة الكلام خلوه عن الحقيقة ولا وروده
على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط البلاغة في الكلام
مطابقته لمقتضى الحال مع حسن النظم والتاليف وسلامته
عما يخل بالفصاحة ولا ريب ان هذا كما يحصل بالمجاز
فكذا بالحقيقة والتصريح كيف ولو كان استعمال الحقيقة
منافيا للبلاغة لزم ان لا يكون الكتاب الكريم مشتملا

عليها او لا يكون الكتاب تماما بليغا وكلاهما باطل بالضرورة
فانه في اعلى طبقات البلاغة والذي هو احد الاعجاز مع
ذلك فليس مقصورا على المجاز لما ان استعماله على الحقيقة
بل هو فيه اكثر من ان يحصى وح فان اريد ان المجاز
شرط البلاغة فهو مع منافاته لدعوى الغلبة فاسد بما عرفت
من بطلان الشرطية وان اريد ان البلاغة في الكلام انما
يحصل غالبا بالمجاز فذلك ممنوع خصوصا في كلام الشارع
فان الغرض الاصلي منه هو البيان والاعلام دون
الاجمال والابهام والمناسب لهذا الغرض استعمال
الحقيقة دون المجاز ولذا نرى ان الغالب في الفاظ
القران والحديث هي الحقيقة وان المجاز فيهما قليل جدا
بالقياس اليها خصوصا فيما يتعلق فيهما بالاحكام وغلبة
المجاز في كلام بعض البلغاء كالخطباء والشعراء على تقدير
تسليمه لا يقتضي غلبته في كل كلام بليغ فان مقاصد
البلغاء مختلفة وربما كان المجاز اوفق بمقاصد بعضهم
فيغلب استعماله في كلام ذلك البعض دون غيره ثم
انا لو سلمنا غلبة المجاز باحد هذين المعنيين مطلقا

او في كلام

او في كلام البلغاء فذلك لا يقتضي ترجيح المجاز على الحقيقة
فان غلبة المجاز على الحقيقة لو كانت موجبة لتقدمه
عليها لكان احق المجازات بالتقديم على الحقيقة
واولاها بالترجيح عليها تخصيص الفاظ العموم فانه قد بلغ
من الشيوع والغلبة حدا لم يبلغه شيء من انواع المجاز
وقيل في المشهور ما من عام الا وقد خص ومع ذلك
فقد اطبق الجميع على وجوب حمل صيغ العموم على حقيقتها
التي هي الاستغراق ما لم يظهر التحقق ولم يلتفت
احد الى شيوع التخصيص وكثرته التي هي الاستغراق
ما لم يظهر التحقق ولم يلتفت احد الى شيوع التخصيص
وكثرته ولا جعله مانعا عن الحمل على الحقيقة فضلا عن
ان يرجح به المجاز وايضا لو كانت الغلبة مقتضية
للترجيح لزم ان لا يستقر الدلالة على الحقيقة في شيء
من الالفاظ وان لا يكون الحقيقة هي الاصل الراجح
عند تجرد اللفظ عن القرائن والتالي باطل بالضرورة
فكذا المقدم فان قيل ما في الغلبة انما لا توجب
تقديم الغالب وترجيحه ونحن نرى انهم يستندون

البيان في غير هذا المقام وما الفرق بين هذه الغلبة وغيرها
حتى اختلف في اقتضاء التقديم وعدمه قلنا لعل الفرق
ان الغلبة المقتضية للترجيح هي الغلبة الشخصية وغلبة
المجاز ليست كذلك فانها غلبة جنسية لا شخصية ضرورة
ان الغالب على الحقيقة هو جنس المجاز لا كل مجاز ثم لا
يخفى ان اغلبية استعمال المجاز باحد المعنيين لو اقتضت
الترجيح فانما يقتضي رجحان ارادة المجاز لا رجحان كون
المعنى المشكوك فيه مجازا كما هو المطلوب الا ان يدعى
ان الاول ملزوم للثاني وفيه تامل الثالث ان المعاني
المجازية في اللغة اكثر من المعاني الحقيقية وينبغي
القطع بغلبة المجاز بهذا المعنى ان اريد بالمعنى المجازي
ما يصح استعمال اللفظ فيه مجازا وان لم يستعمل فيه
بالفعل على خلاف الاصطلاح واما اذا اريد معناه
المصطلح الماخوذ فيه تحقق الاستعمال بالفعل فالظاهر
ثبوت الغلبة ايضا اذ الغالب في الالفاظ اتحاد الحقيقة
وتعدد المجاز ويلزمه ان المجاز اكثر من الحقيقة الرابع
ان المعنى المجازي لكل لفظ اكثر من معناه الحقيقي

اغلبية

وغلبة المجاز بهذا المعنى ثابت ايضا لكن ان اريد بالمجاز المجاز
بالقوة او جعل الحكم في القضية المذكورة على الغالب
والا ففي تحقق الغلبة اشكال اذ من الجائز ان يستعمل
اللفظ في معناه الحقيقي ولا يستعمل في المجاز وهي الحقيقة
او ينقص عنها فلا يتحقق اكثرية المجاز في مثل ذلك
الخامس ان اكثر المعاني المثبتة في كتب اللغة مجازات
وان الفقهاء والاصوليين في كتبهم كثيرا ما يذكرون
ذلك في مقام ترجيح المجاز او بيان عدم اولوية الحقيقة
حكاية عن محققي ائمة اللغة واما الاصوليين ففي كتبهم
كثيرا ما يذكرون ذلك في مقام ترجيح المجاز او بيان
عدم اولوية الحقيقة قولا بان المجاز ليس غالبا
قال ابن جني اكثر اللغة مجاز لانك اذا قلت
قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو متناول
جميع الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام
في زيد وهو معلوم البطلان واذا قلت ضربت
زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت بعضه
لا جميعه بل لو قلت ضربت راسه لم يكن قد ضربته

من جميع جوانبه وهو هنا مجاز من وجه اخر فانك اذا
قلت رايت زيدا او ضربته فزيد ليس اشارة الى الجملة
المشاهدة لتطرق الزيادة والنقصان والتبدل عليها
فانما هو اجزاء اصلية لا تعتورها شيء من ذلك فلفظ تلك
الاجزاء التي لا يقع عليها الرؤية ولا الضرب وقد يسند
اليها فكان مجازا مع ان تمثل الصفحة الظاهرة ليس ذلك
حقيقة زيد بل انما هو خارج عنه او جزء منه واجيب
عن الاول بان المصدر دال على الماهية من حيث هي
وهي لا تستلزم وحدة ولا كثرة وعن الثاني بان التجوز
في مثل ذلك واقع في النسبة دون الاطراف والظاهر
ان المراد بالغلبة في هذا القول غلبة المجاز باحد المعنيين
الاولين كما يشعر به الحجة المنقولة وفيما حكي عن محققي
اهل اللغة هي الغلبة باحد المعاني الثلاثة المتاخرة
وبهذا اندفع التناقض الذي يتوهم من كلام بعض
الاصوليين حيث انهم اطلقوا القول بغلبة
المجاز وتلقوه بالقبول وحكاياتهم اياه في محققي اهل
اللغة في مقام الاستشهاد وجه الاندفاع ظاهر مما قلنا وكذا

وكذا

وكذا يندفع التناقض المتوهم في كلام الاصوليين والفقهاء
حيث انهم تارة يقولون الاصل في الاطلاق الحقيقة
واخرى ان اكثر اللغات مجازات ووجه الاندفاع ان
مراد القوم من القول الاول ترجيح الحقيقة مع الشك
في الوضع فلا تناقض ولا يتم التناقض بين القولين
انما يلزم لو كانت غلبة المجاز موجبة لترجيحه وقد
مضى انها لا توجب ذلك لان الفقهاء والاصوليين
انما يشيرون الى غلبة المجاز على الحقيقة في مقام ترجيح
المجاز او عدم اولوية الحقيقة كما اومانا اليه فلولا
ان مرادهم ما ذكرناه لزمهم التناقض قطعا وكان
ما ذكر من عدم ايجاب الغلبة الترجيح ايرادا اخر عليهم
مع التناقض لا رافعا كما لا يخفى فان قيل لو كان
غلبة المجاز بالمعنى الذي ذكرتم مقتضية لترجيحه مع
الشك في الوضع وجب القول برجحانه وان اتحد
المعنى قلنا نعم يلزم ذلك لو استمرت الغلبة مع
الاتحاد وليس كذلك فان المجاز الذي لا حقيقة له لم
يثبت بعد فضلا عن ان يغلب عليها الثالث ان

الغرض الاصلي والمقصود الاتم من الوضع ليس الا
دلالة اللفظ بنفسه على المعنى المراد فان الدلالة بواسطة
القرينة متحققة في المجاز والدلالة على وجه الارادة لا يترتب
عليها فائدة يعتد بها وهذا الغرض لا يتاتى مع تعدد
الوضع فان الاشتراك يخل بالفهم ويحوج الى نصب
القرينة ولهذا ترى ان الاصل في كل لغة والاساس الذي
يبتني عليه الفهم والتفهيم فيها هو الوضع للمعنى الواحد
ولا يجوز الخروج عن ذلك الا بدليل احتج القائلون با
بالحقيقة بوجوه الاول ما ذكره السيد ره من استعمال
الشيء او شيئين او الاشياء ليس الا كاستعمالها في
الواحد في الدلالة على الحقيقة فكما ان الاستعمال
في الواحد يدل على الحقيقة ان اللفظ حقيقة فيه فكذا
المتعدد وقال ره في مبحث الفاظ العموم بعد نفيه
اللفظ المختص به بحسب اللغة وادعائه اشتراكه ادعى
له بينه وبين الخصوص الذي يدل على ذلك ان كل
لفظ يدعى انه للاستغراق قد يستعمل تارة في
الخصوص واخرى للعموم الا ترى ان القائل اذا قال

من دخل داري اهنته واكرمته لا يريد الا الخصوص وقلما
يريد العموم ويقول لقيت العلماء وقصدت اشرافهم
وهو يريد العموم تارة والخصوص اخرى وهذا معلوم ضرورة
مما لا يقع في مثله خلاف والظاهر من استعمال اللفظة في شيئين
كانها مشتركة بينهما موضوعة لهما الا ان ينقلونا او
يدلونا بدليل قاطع على انهم باستعمالها في احدهما متجوزون
وهذه الجملة يقتضي اشتراك هذه الالفاظ واحتمالها
للعموم والخصوص وهو الذي اعتمدناه فان قيل دلونا
على ان نفس الاستعمال تعلم الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز
لانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم دلوا على انهم استعملوا
هذه الالفاظ في الخصوص على حد ما استعملوها في العموم
فانا نخالف في ذلك ونذهب الى ان كيفية الاستعمال
مختلفة قلنا اما الذي يدل على الاول فهو ان لغتهم انما تعلم
باستعمالهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد
ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا على انها حقيقة
فيه فكذلك اذا استعملت في المعنيين المختلفين و
توضيح ذلك ان الحقيقة هي الاصل في اللغة

والمجاز طار عليها بدلالة ان اللفظ قد يكون لها حقيقة
في اللغة ولا مجاز ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز
لا حقيقة له في اللغة فاذا ثبت ذلك وجب ان تكون
الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما
ينتقل في اللفظ المستعمل الى انه مجاز بالدلالة واما
المجاز فلا يلزم على ما ذكرنا لان استعمال المجاز لو
تجرد عن توقيف او دلالة على ان المراد به المجاز في
الاستعمال لقطعنا على الحقيقة لكنا عدلنا بالدلالة
على موجب ظاهر الاستعمال الا ترى انه لا احد خالط اهل
اللغة الا وهو يعلم من حالهم ضرورة انهم انما سموا
البليد حمارا والشديد اسدا على سبيل التشبيه والمجاز
فكان يجب ان يثبت مثل ذلك في اجراء لفظ
العموم على الخصوص فاما المطالبة لنا بان ندل
على ان كيفية الاستدلال واحدة فاذا لم ندع
ذلك في استدلالنا فيلزمنا الدلالة عليه وانما
ادعينا الاستعمال ولا شبهة فيه ومن ادعى
ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة

على انا نقول لمن ادعى كيفية الاستعمال اتريد بذلك
ان الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل صورتها
في الخصوص ام تريد ان اللفظ يستعمل مجردا في العموم
والخصوص يفتقر الى قرينة ودلالة والاول يفسد
فانا نذكر الصيغة متفقة عند استعمالها في الامرين
ولو اختلفا لادركنا مختلفين وقد بينا في هذا الكتاب
ان نفس الصيغة التي يراد بها العموم كان يجوز ان
يراد بها الخصوص حيث تكلمنا في ان ما يوجد مرادا
كان يجوز ان يوجد بنفسه ولا يكون امرا على ان
اكثر مخالفينا في العموم يذهبون الى ان لفظ العموم
اذا اريد به الخصوص كان مجازا وعندهم ان اللفظ
لا يكون مجازا الا اذا استعمل على صورته وصيغته
فيما لم يوضع له واما القسم الثاني فهو محض الدعوى
وبناء على المذهب الذي يخالف فيه فكانهم قالوا ان
اللفظ موضوع في العموم على الحقيقة وانما يتجوز به في
الخصوص وفي ذلك هو الخلاف وعليه يطالبون
بالدلالة ولا فرق بينهم وبين من عكس هذا عليهم

وقال لهم بل هذه اللفظة موضوعة على الحقيقة للخصوص
واذا استعملت في العموم فبالقرينة والدلالة فقد
ذهب قوم الى ذلك وهم اصحاب الخصوص واذا
استعملت في العموم فبالقرينة والدلالة فقد ذهب
قوم الى ذلك وهم اصحاب الخصوص وقد مثل اصحابنا
حالنا وحال مخالفينا في هذه المسئلة بمن ادعى ان زيدا
في الدار وادعى خصمه ان زيدا في الدار وادعى خصمه
ان زيدا وعمرا فيها قالوا من ادعى عمروا مع فيهما قالوا
من ادعى عمروا مع زيد قد وافق في ان زيدا فيها وانما
ادعى امرا زائدا على ما اتفق مع خصمه عليه فالدلالة
لازمة له دون خصمه فان قال خصمنا الصيغة لا
تستعمل في الخصوص الا مع القرينة فقد سلموا انها الاستعمال
وادعوا امرا زائدا عليه فالدلالة تلزمهم دوننا وقد
يمكن الطعن على هذا بانا نقول لو انتم تدعون استعمالا
عاريا من قرينة لانكم لو ادعيتم مخض الاستعمال للزمكم
ان يكون المجاز كله حقيقة لانه مستعمل واذا ادعيتم
نفي القرينة لزمكم ان تدلوا فانتم لا تم ذلك كما يلزمنا
ان

ان ندل على اثبات القرينة اذا ادعيناها وتجرون
هذا الحكم مجرى من ادعى ان زيدا وحده في الدار وآخر
يدعي ان معه عمرا في ان كل واحد يلزمه الدلالة و
ان اتفقا على ان زيدا في الدار ليس ما اتفقا على موضع
الخلاف من التوحيد والاقتران وهذا اجود شيء يمكن
ان يسئلوا عنه والجواب ان الاصل في الاستعمال
التعري عن القرائن في الدليل لان الاصل هو الحقيقة
التي لا يحتاج الى قرينة وانما يحتاج المجاز المعدول
عن الاصل الى مصاحبة القرينة ونحن فانما ادعينا
ما هو الاصل فلا دلالة علينا وادعى خصمنا امرا
زائدا على الاصل فعليهم الدلالة وايضا فانا متمكن
من الدلالة على صحة ما ادعيناه من غير بناء على موضع
الخلاف لانا نقول اذا كانت القرينة هو العلم الضروري
يتوقف اهل اللسان كما علمناه في حمار واسد فكان
يجب ان لا يقع الخلاف في ذلك مع العلم الضروري
كما لم يقع خلاف في اسد وحمار وان كانت القرينة
مستخرجة بدليل وتامل وقد نظرنا فما عثرنا على ذلك

ومن ادعى طريقا الى اثبات هذه القرينة فوجب عليه
ان يشير اليه ليكون الكلام فيه وخصمنا لا يمكنه
ان يدل على استعمال هذه اللفظة في الخصوص لا بد
فيه مع قرينة الا ما ان يصح مذهبه في ذلك مجاز معدول
الى غيره وهذا هو نفس المذهب ثم يقال لهم كيف
وجب في كل شيء تجوز اهل اللغة من الالفاظ واستعملوه
في غير ما وضع له كالتشبيه الذي ذكرناه في الحمار والبليد
ولا خلاف في قوله تعالى وجاء ربك واسئل القرية
والزيادة في قوله تعالى ليس كمثله شيء ونظائر ذلك
وامثاله ره لفرع ونعلم انهم متجوزون بذلك
وقاربون الى اللفظة يدل على المراد ضرورة بغير اشكال
ولا حاجة الى نظر واستدلال ولا يجب مثل ذلك
في استعمال صيغة العموم والخصوص وهو ضرب من ضروب
المجاز عندكم فالحق بهذا الباب كله في حصول العلم
عنده ولكن يترتب استدلالنا على هذه العبارة فنقول
قد ثبت بلا شك استعمال هذه اللفظة في العموم
والخصوص ره واتفق اهل اللغة ولا علمنا ضرورة
فاما

من حالهم مع الدلالة لهم متجوزون بها على الخصوص
كما علمنا منهم ذلك في صنف المجازات وشذاذه
فوجب ان تكون مشتركة فان قيل لنا فلعل كونهم
متجوزين بها في الخصوص نعلم بالاستدلال دون
الضرورة فلم قصرتم هذا العلم على الضرورة قلنا كيف
وقف هذا الباب من المجاز على الاستدلال ولم نقف
من ضروب المجاز في كلامهم لولا بطلان الدعوى وفي
خروج هذا الموضع عن بابه دلالة على خلاف مذهبكم
هذا الكلام ره نقلنا الفاظه لما رامه من زيادة التقريب
لاثبات الاشتراك في الفاظ العموم فان ذلك
لا يختص بها بل يجري في جميع الالفاظ التي وقع فيها الخلاف
والشك من هذه الجهة ومواضع الاعتبار على ما اولها
لا يخفى على الفطن طريق تغييرها الثاني ان الاشتراك
اكثر في اللغة فيكون الحمل عليه اولى مع الاشتباه
واما الاولى فلان كلمة اسم وفعل وحرف والحروف
كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو وكذا الافعال فان
الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع

مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين
الوجوب والندب واما الاسماء فان الاشتراك فيها
كثير على ما يشهد تتبع اللغة فاذا انضم اليها الافعال
والحروف غلب الاشتراك على الانفراد واما الثانية
فلان المظنون لحوق المشتبه بالاكثر الاغلب الثالث
ان للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز وللمجاز فوائد لا
توجد في الاشتراك اما فوائد الاشتراك فمنها ان
المشترك مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز
فانه قد لا يطرد ومنها انه يصح معه التجوز معه في المعنيين
فيتسع الكلام ويحصل الفائدة المطلوبة في المجاز بخلاف
المجاز فانه لا يصح التجوز منه ومنها ان الاشتراك يتعين
اخذ معنييه مع تعذر الآخر بخلاف المجاز فانه قد لا يتعين
بتعذر الحقيقة ومنها ان الفهم مع الاشتراك يحصل
بادنى القرائن واخفاء القرينة الدالة عليه او خفائها
على السامع فانه يحمل على الحقيقة كما هو الاصل فيقع في
الخطا بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة يحمل
عليه ومع عدمها يتوقف في الحمل فلا يقع في الخطاب

وان

وان فاته المطلوب ومنها ان المجاز مخالف للظاهر بخلاف المشترك
فانه لا مخالفة فيه وان شاركه في الاحتياج الى القرينة في
الجملة وان الاحتياج فيه لاجل التعيين وفي المجاز لدفع
للدلالة لا يليق به ان يعارض بمثله في المجاز فان في المجاز
فوائد لا توجد في الاشتراك وللاشتراك مفاسد لا توجد
في المجاز واما فوائد المجاز فمنها انه قد يكون ابلغ فان
اشتعل الراس شيبا ابلغ من شاب ومنها انه قد يكون
اوفق اما للطبع لثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية او
عذوبته في المجاز كالزوجة للمقبرة واما للمقام لزيادة بيان
كالاسد للشجاع لكونه بمنزلة دعوى الشيء ببينة و
برهان او تعظيم كالشمس للتشريف او تحقير كالظل
للخسيس ومنها انه يتوصل به الى انواع البديع
كالسجع في نحو حمار ثرثار بخلاف بليد ثرثار والمطابقة
نحو قوله ضحك المشيب براسي فبكى ولو قلت ظهر فاتت
المطابقة والمقابلة في مثل قوله كلما لاح في قلبي هوا اما
لجت في مقلتي ولو قلت ازداد هواي فاتت والجناس
في مثل سبع سباع ولو قلت سبع شجعان لم يكن جناس

والروي في نحو قوله عارضنا اصلا فقلنا الربرب
حتى تبدى الاقحوان الاشنب ولو قلت بين الابيض
لم يصح ذلك واما مفاسد الاشتراك فمنها انه يخل
بالفهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة
يحمل عليه وبدونها يحمل على الحقيقة ومنها انه يؤدي الى
مستبعد من ضد او نقيض وذلك اذا كان اللفظ
موضوعا للضدين كالجون للابيض والاسود والقرء
للطهر والحيض والامر للاباحة والتهديد على القول به فاذا
اطلق اللفظ واريد به احد المعنيين وفهم الآخر لخفاء
قرينة فهم ما هو في غاية البعد من المراد كما اذا فهم من
قوله تعالى ثلاثة قروء الحيض والمراد الاطهار ومن قوله سبحانه
فاذا حللتم فاصطادوا التهديد والمراد الاباحة بخلاف
المجاز فانه على تقدير فهم ضد المراد منه لا يؤدي الى المستبعد
لان العلاقة شرط فيه وان كانت تنزيل التضاد منزلة
التناسب لتمليحة او تهكم او تمليح ومنها انه يحتاج الى
قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكتفي فيه
قرينة واحدة لانا نقول ما ذكرتموه في معرض المعارضة

لا يصلح

لا يصلح للمعارضة فان ما ذكر من فوائد المجاز لا يختص
بالمجاز بل هي مشتركة بينه وبين الاشتراك فان المشترك
ايضا قد يكون اوفق اذا اقتضى المقام الاجمال كقولك استر
العين دون ان يقول الذهب او الفضة وموافق
للطبع كالليث للغضنفر مع اشتراكه بينه وبين ضرب
من العناكب وكذا التوصل به الى انواع البديع اذ قد
يحصل بالمشترك ايضا كالمطابقة في قوله وما انس لا
انساه ان تحته حديثا جاء به الزمان قديما وقوله فقلت
وعوتي والعلائكة معا فمثلك كثير من الرجال قليل و
المجانسة في قولهم رحبة رحبة والتردي مخلد لبيث
رغيث وكذا من المحسنات فان كل ما تحقق منها
في المجاز تحقق بالاشتراك واذا اشتركت فوائد
المجاز بينه وبين الاشتراك فلا يصلح ترجيح المجاز
بها واما مفاسد الاشتراك فهي على تقدير تسليمها
معارضة بمفاسد المجاز على ما بيناه فيبقى فوائد الاشتراك
سالمة عن المعارض فيترجح بها الاشتراك والجواب اما
عن الاول فبمنع دلالة الاستعمال على الحقيقة على ما اشتهر

بين الفقهاء والأصوليين فانهم قالوا الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز في دلالته للعام على الخاص و
هذا الكلام يحتمل وجوها الاول ان الحكم بالحقيقة والمجاز
يتوقف على احد الامرين من النص ووجود شيء من الامارات
المقررة وانه بدونهما لا يصح الحكم بكون اللفظ المستعمل
حقيقة ولا مجازا بل يجب التوقف فيه سواء كان
المستعمل فيه واحدا او متعددا ومقتضى ذلك نفي
اصالة الحقيقة بالمعنى الثاني في كلا المقامين وهو باطل
لما مر من انها من صورة اتحاد المعنى محل وفاق وقد سبق
تحقيق ذلك بما لا مزيد عليه الثاني ان الاستعمال
بنفسه لكونه جنسا للحقيقة والمجاز لا يدل على احد المعنيين
بعينه لان العام لا يدل على الخاص بل لا بد في الدلالة
على امر اخر غير الاستعمال يخصصه المشترك منهما وان
اتحد المعنى المستعمل فيه وهذا لا ينافي ثبوت الاصل
عندهم في صورة الاتحاد لان اصالة الحقيقة في تلك
الصورة لا يقتضي كون المثبت هو نفس الاستعمال
من حيث هو استعمال بل يجوز ان يكون السبب امر

ام

آخر كلزوم تحقق المجاز من غير حقيقة وكالتلازم بين
الاصالة بهذا المعنى والاصالة بالمعنى الاول ورجحان
الحقيقة على المجاز بقلة المقدمات وغير ذلك مما مر
مفصلا في الاحتجاج على الاصل المذكور لكن قد عرفت
ان نفس الاستعمال من حيث استعمال يقتضي ترجيح
الحقيقة مع الاتحاد او مع عدم العلم بالتعدد وان
الظاهر اتفاقهم على دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة
الاتحاد فهذا الاحتمال مستبعد من هذا الوجه ان لم يكن
منافيا لاتفاقهم على ثبوت الاصل المذكور في تلك الصورة
بناء على ما ذكر من ان الاتفاق على الحكم المعين لا يوجب
الاتفاق على سببه المعين بل يجوز ان يكون السبب
امرا آخر فان السبب المعين متى كان مجمعا عليه كفى
ذلك في بطلان ما يترتب على نفي سببيته لا يقال
قال الشيخ في العدة في جملة كلام له في منتخب الامر
فان قيل استعمالهم يدل على انه حقيقة في الموضعين
قيل له لا نسلم ان نفس الاستعمال يدل على الحقيقة لان
المجاز يستعمل وانما يعلم كون اللفظ حقيقة بان ينص

لنا على انها حقيقة او تجد اللفظ يطرد في كل موضع او غير
ذلك من الاقسام التي قدمنا ذكرها فيما مضى للفرق بين
المجاز والحقيقة وليس مجرد الاستعمال من ذلك وهذا
الكلام صريح في ان مجرد الاستعمال عند الشيخ لا يدل
على الحقيقة ومع ذلك فكيف يدعى انه متفق عليه لانا
نقول انما ادعينا الاتفاق في دلالة الاستعمال في صورة
الاتحاد والمستفاد من كلام الشيخ القول بعدم دلالة مجرد
الاستعمال لا ينافي ذلك فان عدم دلالة مجرد الاستعمال
لا يمنع عن دلالة الاستعمال مع الاتحاد وايضا فان
الشيخ انما ذكر ذلك في مقابلة من ادعى دلالة الاستعمال
مع تعدد المعنى فلا يبعد تنزيل كلامه على هذه الصورة
بقرينة المقام الثالث ان اللفظ المتعدد المعنى
يحتمل كلا من الحقيقة والمجاز فيما زاد على المعنى الواحد
ولا يتعين فيه احد الامرين الا بنص الواضع او
وجود شيء من امارات الحقيقة والمجاز واما المتحد
المعنى فلانه يتعين فيه الحكم بالحقيقة اما بنفس الاستعمال
او بغيره من الوجوه المذكورة في اثبات الاصل في المقام

الاول

الاول وان لم يوجد هناك نص من جهة الواضع ولا
شيء من امارات الحقيقة والقرينة على هذا التحقيق ان
الفقهاء والاصوليين لا يطلقون هذا القول الا في صورة
المتعدد ورد الزاعم فان اصالة الحقيقة فيه وانهم مع اتحاد
المعنى يحكمون بان الاصل هو الحقيقة فوجب حمل كلامهم
على هذا المعنى صونا له عن التناقض مع وضوح القرينة الدالة
عليه وفيه ان ذلك يقتضي التوقف في الحكم بالحقيقة و
المجاز مع التعدد الى ان يعلم النص من الواضع او يوجد شيء
من الامارات والعلامات الدالة على احدهما والمستفاد
من كلام القوم خلافه فان الظاهر منهم اتفاقهم على ترجيح
احد الامرين وان الخلاف بينهم انما هو في تعيين الراجح
من ذلك فمنهم من رجح المجاز ومنهم من رجح الاشتراك
ولم ينقل احد من الاصوليين قولا بالتوقف الا ما يحكى
نعم يظهر من المرتضى ره الميل الى التوقف في هذا وشبهه
وذلك لا يجدي نفعا في تنزيل كلام القوم جميعا كما لا يخفى
الرابع التخصيص بالتعدد وايضا المعنى استعمال اللفظ
في المعاني المتعددة لا يدل على الحقيقة كما ادعاه

بعض القائلين بالاشتراك بخلاف ما اذا اتحد المعنى فان
الاستعمال فيه دليل الحقيقة وعدم ثبوت الحقيقة
بنفس الاستعمال في المعاني المتعددة يصح مع ثبوتها
لا بالاستعمال بل بدليل اخر كما يظهر من كلام كثير ممن
قال بالاشتراك ومع ثبوت المجاز كما ذهب اليه
اكثر الاصوليين وهم القائلون برجحان المجاز على
الاشتراك كذا مع ثبوت احد الامرين بعينه ايضا
كما يجوزه العقل وان لم يكن قولا لاحد من الاصوليين
فيما نعلم وح فالمقصود من قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز ليس الا منع دلالة الاستعمال على الحقيقة
مع تعدد المعنى على ما ادعاه اكثر القائلين برجحان
الاشتراك وليس غرضهم الا ان اطلاق المذكور ربما يوهم
نفي دلالة الاستعمال على الحقيقة مع اتحاد المستعمل
فيه فيجب تقييده بما اذا تعدد المعنى كما هو المفروض
في صحة المسئلة والامر في ذلك هين بعد ما علم من
مذهب القوم من دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة
الاتحاد والخامس ان مجرد الاستعمال من حيث هو

المستعمل

استعمال اي مع قطع النظر عما عداه من الامور من وحدة
المستعمل فيه او عدم ظهور تعدده لا يدل على الحقيقة
وهذا معنى صحيح لا غبار عليه فانهم قالوا بدلالة الاستعمال
على الحقيقة في الجملة لكنهم يجعلون اتحاد المعنى شرطا في
الدلالة او ظهور التعدد مانعا عنها ولا يقولون ان
الاستعمال بنفسه مستقل بالدلالة من دون فرق بين
اتحاد المستعمل فيه وتعدده وانما قال بذلك بعض
من قال برجحان الاشتراك كالسيد ره ومن وافقه
من الاصوليين حيث انهم ذهبوا الى التسوية بين
استعمال اللفظ في المعاني المتعددة والاستعمال
في المعنى الواحد في الدلالة على الحقيقة واكثر الاصوليين
وهم القائلون برجحان المجاز نفوا التسوية المذكورة وانكروها
اشد الانكار وقد وافقهم على ذلك كثير ممن قال
برجحان الاشتراك ايضا حيث انهم لم يرجحوا الاشتراك
بنفس الاستعمال بل بدليل اخر قد مضى التنبيه عليه
والحاصل ان المستفاد من كلام القوم ليس الا نفي دلالة
الاستعمال بنفسه على الحقيقة فانهم انما قالوا الاستعمال

لا يدل على الحقيقة والمفهوم من ذلك ليس الا ان الاستعمال
اعم من الحقيقة والمفهوم من ذلك ليس الا ان الا
الاستعمال بمجرده لا يدل على الحقيقة بحيث يكون
مستقلا في الدلالة على القول بها السيد ره ومن وافقه
وقد صرح كثير منهم ومنهم الشيخ في كلامه المنقول سابقا
بنفي دلالة نفس الاستعمال او مجرده وهذا كالصريح
في ان مرادهم نفي استقلاله في الدلالة لا نفي الدلالة
في الجملة ومن المعلوم ان ذلك لا ينافي دلالة الاستعمال
على الحقيقة في صورة الاتحاد خاصة كما يفهم من كلامهم
فان الاتحاد مدخل في الدلالة على هذا القول والا لعمت
الدلالة صورتي الاتحاد والتعدد فيلزم القول برجحان
الاشتراك وهو خلاف ما ذهبوا اليه ثم ان هذا الجواب
الذي اجاب به الجمهور عن احتجاج السيد ره ان الاستعمال
اول ما ظنه السيد ره نفس ما نقلناه من القول في
اكثر الفاظ العموم حيث قال ... فال وتوارد على ان نفس
الاستعمال تعلم الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز فانهم
قد استعملوا وليس بحقيقة ثم اجاب عن ذلك

بما مر

بما مر نقله عنه بعبارته والمتحصل مما ذكره هناك
ثلثة وجوه الاول ان لغة العرب انما تعرف باستعمالهم
كما انهم اذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد ولم يدلونا
على انهم متجوزون قطعنا على انها حقيقة وكذلك اذا
استعملت في المعنيين المختلفين وجوابه انا قطعنا
بالحقيقة اذا استعمل اللفظ في المعنى الواحد لكونه
مستعملا في المعنى الواحد فلا يصح قياس المتعدد عليه
لعدم اطراد العلة الموجبة للحكم نعم لو كان القطع
بها في اللفظ المستعمل في المعنى الواحد لكونه مستعملا
اطردت العلة في المتعدد وصح قياسه على الواحد
لكن ذلك ممنوع فانا لا نقول بدلالة الاستعمال بنفسه
على الحقيقة على وجه الاستقلال بحيث لا يكون للاتحاد
المعنى دخل في الدلالة وانما المسلم دلالته بشرط
الوحدة او بعدم ظهور التعدد وهذا لا يقتضي الدلالة
مع العلم بالتعدد كما هو واضح وبالجملة فان اراد انا
نقطع بالحقيقة في المستعمل في المعنى الواحد بنفس
الاستعمال لا للوحدة منعنا ذلك اذ ربما كان

للاتحاد وتأثير انا نقطع بواسطة الاستعمال مع الوحدة
لم يصح قياس المتعدد على المتحد لفوات جزء العلة
في المقيس فينتفي فيه فان قيل متى سلمتم دلالة الاستعمال
على الحقيقة لزمكم القول باستقلاله في الدلالة فان الحكم
بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق من ان اللغات
انما تعرف باستعمال اهلها وان لم يعرف اللغة متى رأى
اهل اللغة يستعملون اللفظ في معنى يرجح عنده انه
حقيقة له موضوع بازائه وهذا ان صح اقتضى ثبوت
الدلالة في المتحد والمتعدد والا اقتضى انتفائها فيهما
ولما كانت الدلالة في صورة الاتحاد ثابتة باعتراف
الخصم لزم ثبوتها مع التعدد والا طرد العلة المقتضية
للحكم قلنا لا نسلم ان دلالة الاستعمال على الحقيقة تقتضي
استقلاله في الدلالة قوله الحكم بدلالة الاستعمال
ليس الا لما سبق قلنا مسلم لكن قد وجدنا الناس
انما يعرفون الحقيقة بالاستعمال مع اتحاد المعنى لا
مطلقا فان المشاهد من احوالهم والمعلوم من عاداتهم
انهم متى وجدوا اللفظ في اللغة على معنى واحد استعمل

في غيره فانهم يعتقدون الوضع ويقطعون بالحقيقة من
دون تحكك في ذلك ولا ارتياب بدا اما اذا ثبت عندهم
اللفظ حقيقة ووضع معلوم ثم وجدوه مستعملا في غيره
فانا نجدهم هنا يتوقفون عن الحكم بالوضع ولا يقطعون
به الا بدليل منفصل عن الاستعمال ولذا ترى ان اهل
اللغة يثبتون لاكثر الالفاظ في كتبهم معاني متعددة
ولا يقطعون بالوضع الا في بعضها ولو كان مجرد الا
الاستعمال عندهم دليلا على الوضع من غير فرق
بين المتعدد والمتحد لوجب ان يقطعوا بالاشتراك
في اكثر الالفاظ والمعلوم من تصريحاتهم وتلويحاتهم
خلاف ذلك والقول بانهم عرفوا تلك المعاني
الكثيرة مجازات بنص او امارات اوجب لهم العدول
عما هو الاصل بعيد جدا سيما اذا اشترطنا في التجوز
العلم الضروري بالمجاز ولم نعتبر في دلالة الاستعمال
على الحقيقة في المعاني المتعددة تقارب الاستعمال
على ما صرح به السيد ره فانا نقطع بانتفاء العلم الضروري
في تلك المعاني باسرها غاية الامر ان يكون كيفية

الاستعمال مختلفة وذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا
يؤثر في الدلالة على الحقيقة وايضا فان الفقهاء والا
صوليين اتفقوا على ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد
دليل الحقيقة بخلاف الاستعمال في المتعدد فانهم كما
ترى مختلفون في ذلك والاكثرون منهم من نفى الد
الدلالة فلو كان مجرد الاستعمال في العرف والعادة
دليلا على الوضع في المتعدد كما انه دليل الواحد لارتفع
الخلاف عن المسئلة فان مثل هذا الامر الذي يرجع
الى دلالة العرف والعادة لا يكاد يشتبه وعلى هؤلاء
الفحول خصوصا مع وضوح الدلالة وظهورها كما
يدعيه الخصم ويبالغ فيه فان الامر الذي هو بهذه المثابة
من الوضوح والظهور لا يكاد يخفى على اكثر هؤلاء الحذاق
فان قيل اي فرق بين استعمال اللفظ في المعنى
الواحد واستعماله في المتعدد حتى صارت الدلالة
في الاول محققة مسلمة ثابتة عند الجميع بخلاف الثاني
وتأثير الاتحاد في ذلك ثم قلنا الفرق بين الامرين
ان اللفظ اذا كان بحيث متى اطلق فهم منه ذلك

ذلك المعنى تحقق الارتباط الموجب للفهم بواسطة
الكشف فيكون حقيقة فيه اذ لا معنى بالحقيقة الا ما
يتبادر من اللفظ عند التجرد عن القرائن ولا كذلك
اللفظ المستعمل في معان متعددة لانتفاء الحصر
المقتضي للارتباط بينها وبين اللفظ وايضا لما كان
الاصل الراسخ في الاذهان ان لكل لفظ من الالفاظ
المستعملة معنى وضع له ذلك اللفظ وان ذلك
المعنى الذي يراد من اللفظ عند الاطلاق والتجرد عن
الصوارف كمن يستعمل لفظا في معنى ولم يستعمله
في غيره كان ظاهر ذلك الاستعمال ان ذلك المعنى
هو المعنى الذي وضع اللفظ بازائه واما اذا كان اللفظ
مستعملا في معان متعددة فانما نعلم كونه حقيقة
فيها في الجملة واما انه حقيقة في الجميع فلا يعلم من
ذلك قطعا فان الاشتراك ليس من لوازم
الاستعمال بخلاف الوضع الواحد كما هو واضح
فان قلت هذا انما يستقيم على تقدير العلم باتحاد
معنى اللفظ اما بدونه كما اذا استعمل لفظ في

معنى ولم يعلم الاختصاص به فلا يصح فيه ذلك لاحتمال
التعدد المانع عن القطع بالوضع على ما ذكرتم من ان
الظاهر ان الاستعمال في مثله ذلك الحقيقة ايضا كما
اعترفتم به فيما سبق كيف والعلم بانحصار المعنى في
واحد بعيد الحصول جدا في الالفاظ التي يحسن
فيها البحث والنظر وقصر الحكم عليه يقتضي التخصيص
بالامر النادر بل سقوط الفائدة كما تقرر من الاصل
قلنا المعلوم ان طريقة الناس انهم متى وجدوا
اللفظ يستعمل في معنى فانهم يعنون الامر فيه على
الاتحاد ويجرون عليه حكم المتحد المعلوم اتحاده في
الاستعمال والحمل في عدم اشتراطهم نصب القرينة
وعدم توقفهم في فهم المقصود على ورودها وذلك
اما لاصل راسخ في اذهانهم من ابتناء على عدم
الحوادث والقاء الثابت الى ان يعلم خلافه على ما
يقتضيه تعلق الاصوليين بطريق العرف والعادة
في حجية الاستصحاب واما لما عرفوا من ابتناء
امر اللغة واساسها على اتحاد معاني الالفاظ

ودون

ودون تعددها لحصول الظن لهم باتحاد المعنى نظرا الى
غلبة الانفراد في اللغة على الاشتراك واذا كان طريقة
الناس في الالفاظ على ما وصفنا من البناء على الاتحاد
فيها الى تبيين الخلاف صح الحكم بدلالة الاستعمال
على الحقيقة ما لم يظهر التعدد وعلم ان الاحتمال مما لم
يقدح في الدلالة لعدم الاعتداد به وثبوت الاتحاد
معه لا لحصول العلم لا به كما ظن الثاني ان الحقيقة
هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها بدلالة ان
اللفظ قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها و
لا يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة له في اللغة واذا
ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها
ظاهر الاستعمال وانما ينتقل من اللفظ المستعمل الى
انه مجاز بالدلالة ويتوجه عليه ان ما ذكره في بيان
ان الاصل هي الحقيقة كلام مجمل وهو على ابهامه
غير مسلم وحيث قد عرفت بما فصلنا ان الاصل الحقيقة
معنيين احدهما ان الاصل فيما وضع له اللفظ ولم
يعلم انه مراد في الاستعمال ان يكون مرادا منه الى

ان يصرف عنه صارف وثانيهما ان الاصل فيما اريد
من اللفظ ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز ان يكون حقيقة
فيه الى ان يدل دليل على خلاف ذلك وان الاصل
بالمعنى الثاني في مقامين الاول ان يكون المعنى الذي
يحتمل كون اللفظ حقيقة فيه معنى واحدا والثاني ان
يكون ذلك متعددا وقد عرفت ان اصل الحقيقة
بالمعنى الاول ثابت ولا نزاع فيه وكذا الاصل بالمعنى
الثاني في المقام الاول وانه في المقام الثاني محل خلاف
معروف وموضع نزاع مشهور فان اراد بالاصل
في كلامه المعنى الاول او الثاني مع اتحاد المعنى سلمنا
ذلك ولا يجدي نفعا في اثبات ما هو المقصود والا
منعنا صحة الاصل المذكور لوقوع الخلاف فيه و
فقد الدليل عليه قوله بدلالة قد يكون لها حقيقة
ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة له في
اللغة قلنا ذلك غير مسلم لجواز ان يوضع اللفظ
لمعنى ولا يستعمل فيه بل يستعمل فيما يناسبه
مجازا فانا لم نجد نصا من النقل او عقل يمنع ذلك

ومن ثم

ومن ثم ذهب اكثر المتأخرين الى ان المجاز الذي
لا حقيقة له امر جائز لا امتناع فيه قال الشيخ في
العدة وليس لهم ان يدعوا ان ظاهر الاستعمال هو
الحقيقة الا ان يقولوا ان المجاز في الحقيقة هي الاصل
بدلالة انه يجوز ان يكون حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز
ان يكون مجاز الا حقيقة له فيعلم بذلك ان اصل
الاستعمال الحقيقة وذلك ان هذا الذي ذكروه غير
مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الواضعون للغة وضعوا
اللفظ ونصوا على انها اذا استعملت في شيء بعينه كانت
حقيقة ومتى استعملت في غيره كانت مجازا وان لم يقع
استعمال اللفظ في شيء من المعنيين ثم يطرد على الوضع
الاستعمال فربما استعملوها اولا في الحقيقة وربما استعملوها
اولا في المجاز وانما كان يتم ذلك لو جعلوا الاستعمال
لغة طريقا الى معرفة الحقيقة فيجعل ما ابتدئ باستعماله حقيقة
وقد بينا انه لا تعويل في ذلك وانه ما قيل من ان وضع اللفظ
لمعنى من دون استعماله فيه يلزم خلو الوضع عن الفائدة
لان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هو استعماله فيه فنفيه ما

ما عرفت من ان التجوز فيما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو حاصل وان الوضع للاستعمال لا يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كلما يقصد من الشيء يترتب عليه نعم لو اكتفي في صدق الحقيقة بتحقق الوضع ولا يعتبر فيها الاستعمال على ما يوهمه تعريف بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع اتجه القول باستلزام المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع قطعا لكن ذلك خلاف المعروف منهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق ثم لو سلمنا ان المجاز يستلزم الحقيقة الواحدة فذلك انما يقتضي ثبوت اصل الحقيقة في المقام الاول والكلام هنا هو الكلام في الثاني فان قيل لعل المقصود ترجيح الحقيقة على المجاز بنفس الاصالة والفرعية وهذا لا يختلف فيه الحال من حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة بنفسها غير متوقفة على ثبوت وضع آخر للفظ سواء اتحدت او تعددت بخلاف المجاز فانه ليس بمستقل بل موقوف على تحقق معنى سابق

اللفظ

اللفظ والمستقل اولى من التابع قلنا استقلال الحقيقة باطلاقه فذلك لا تاثير له في ترجيح الحقيقة على المجاز في مقام الشك في تحقق الوضع كما هو المطلوب فان استقلال الحقيقة لا يؤثر الظن بكون اللفظ حقيقة في المعنى لا مجازا كما لا يخفى على من راجع وجدانه ولو سلم حصول الظن بالوضع بواسطة الاستقلال فاعتبار مثل هذا الظن في المسائل اللغوية غير مسلم فان طريق ثبات اللغة هو النقل دون العقل على انا لو سلمنا ذلك كله فغايته الاثر ثبوت الحقيقة والوضع والمقصود هنا اثبات ان الظ الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت الحقيقة لا يقتضي كونها هي الظاهر في الاستعمال فلا يتم التقريب الثالث انه قد ثبت بالحكم استعمال هذه اللفظة في المعنيين كما هو المفروض فاما ان يكون حقيقة فيهما مشتركا بينهما او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر و الثاني باطل لان اهل اللغة اذا وقفوا على ان اللفظ في احد المعنيين مجاز ولا علمنا ذلك ضرورة من حالهم مع انه اغلقه لهم والا لارتفع النزاع فتعين الاول

فان قيل لعل كونهم متجوزين في احدهما يعلم بالا بالاستدلال دون النقل والضرورة قلنا كيف وجب في كل شيء تجوز اهل اللغة به من الالفاظ واستعملت في غير ما وضع له كالتشبيه والاضمار والحذف والزيادة في نحو قوله تعالى وجاء ربك واسئل القرية وليس كمثله شيء ونظائر ذلك حصول العلم الضروري بالمجاز بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك ههنا وكيف وقف التجوز في هذا الموضع ولم يعهد مثله في باب المجاز وفي خروج هذا الموضع عن بابه على بطلان الدعوى وتوجه مطالبة ان دعوى انحصار طريق المجاز في النقل والضرورة مما لا شاهد له ولا برهان عليه واستدلال الفقهاء على المجاز بالامارات والعلامات بمقتضى الاصول والضوابط شائع معروف بحيث لا يمكن انكاره وقد وهذا الباب عظيم من ابواب اصول الفقه ولا ادري ما يريد ويلتزم في ذلك كيف وتصنيفاته خصوصا الفقه في فن الادب مشحونة باثبات التجوز بالاستدلال والقول بان التجوز

فيما ورده

فيما ورده هناك معلوم عنده بالضرورة وانما ذكره وذكر منها على سبيل التنبيه خروج عن الانصاف والا فاي فرق بين التجوز وغيره من المطالب حتى جاز الاستدلال فيها باسرها ولم يجز الاستدلال في خصوص التجوز فان قال يمكن الاستدلال في الجميع لكنه معهود فيما عدا التجوز وليس بمعهود فيه قلنا له ان صح الدليل وسلمت مقدماته فلا القدح كونه غير معهود والا كفى في رده في نفسه عن الاحتجاج بتعليله بعدم المعهودية وايضا لو صح ما ذكره لكان للقائل بالمجاز ان يحتج بمثله على نفي الحقيقة وذلك انه لو كان اللفظ حقيقة في المعنى الثاني لوجب ان يكون منصوصا عليه في اللغة او معلوما بالضرورة والتالي باطل لان الوضع للثاني يعلم بطريق النظر والاستدلال دون النص والضرورة قلنا كيف وجب في كل شيء استعمله اهل اللغة واراد به معناه الذي وضع له مثل حمار واسد في الحيوانين المعروفين وقوله تعالى اتى امر الله واذا جاء نصر الله ونظائر ذلك حصول العلم الضروري بالحقيقة بغير اشكال وحاجة الى

نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك منهما وكيف و
وقف الوضع في هذا الموضع على الاستدلال ولم يعهد
مثله في باب الحقيقة فان قيل اثبات الوضع بطريق
الاستدلال معروف قرره الفقهاء والاصوليون و
لم ينكره احد منهم وكيف يمكن انحصار ذلك في خصوص
خصوص الوضع ولا فرق بينه وبين غيره من المطالب
فكما جاز ذلك في غير الوضع جاز فيه الى آخر ما ذكرناه
هناك قلنا ذلك يجري في المجاز حرفا بحرف فنحن
لا نجد فرقا بين اثبات المجاز بالدليل والحقيقة به
فان جاز لاحدهما جاز للآخر وان امتنع امتنع والفصل
بينهما فصل بين امرين لا فصل بينهما وليس لاحد ان
يقول ان الحقيقة في جميع الالفاظ يعرف بالنص
والضرورة ايضا كالمجاز من دون حاجة الى نظر
واستدلال اذ لو كان كذلك لزم ان يكون المسائل
التي ادعى السيد ره فيها الاشتراك على خلاف
المشهور كمسئلة الفاظ العموم ومسائل الامر
والنهي وغيرها ضرورية معلومة لنا بالضرورة او منصوصا

عليها في اللغة وذلك باطل بالضرورة وايضا لو كانت تلك
المسائل ضرورية لما وقع الخلاف في الخلاف فيها ظاهر معروف
ثم ذكره للوضع فانما يدل على ان اللفظ مشترك بين الجميع و
اما ان الظاهر في الاستعمال هو الاشتراك والوضع للجميع فليس
فيما ذكره دلالة عليه قطعا كما لا يخفى واما ما طلب به السيد
ره نفي شيء من الدلالة عليه كيفية الاستدلال فهذا
كلام يقرب من التحقيق فان الظاهر في الاستعمال لو اقتضى الحقيقة
في المتعدد فانما يقتضيه مع اتحاد كيفية الاستعمال واما مع
الاختلاف فلا وقوله فاما المطالبة لنا بان يدل على ان كيفية
الاستعمال واحدة فانا لم ندع ذلك في استدلالنا فلزمنا
الدلالة قلنا متى كان اتحاد الكيفية شرطا في دلالة الاستعمال
وجب عليكم البيان وان لم تدعوه في الاستدلال فكان
السيد ره جعل الدليل على الحقيقة نفس الاستعمال و
اختلاف الكيفية مانعا عن الدلالة ولذا طالب من جواز
الاختلاف بالدلالة نظرا الى ان الاصل عدم وجود
المانع فيعمل المقتضي وهو الاستعمال عمله وللخصم ان
يمنع ذلك فيجعل اتحاد الكيفية شرطا في الدلالة فلا يتم

التمسك بالاستعمال الا مع العلم بحصوله فان الشك
في الشرط يستلزم الشك في المشروط وقوله على انا نقول
ان ادعى اختلاف كيفية الاستعمال اريد ان الصيغة التي
يراد بها العموم لا تستعمل على صورتها في الخصوص ام
تريد ان اللفظ يستعمل مجردا في العموم وفي الخصوص يقصر
لا قرينة ودلالة قلنا القرينة في محل النزاع لازمة على كل
حال ولا يمكن فيها بوجه فان اللفظ متى تردد بين ان
يكون مشتركا بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا
في الآخر فلا ريب في ان استعماله في المعنى المتردد بين
الحقيقة والمجاز يحتاج الى نصب قرينة واما اذا كان مجازا
فظاهر واما اذا كان حقيقة فلان المفروض ان اللفظ مشترك
بينه وبين غيره والمشترك لا يتعين ارادة معنييه الا
بالقرينة وان كان حقيقيا ومع ذلك فكيف يصح
التمسك بالاصل في نفي القرينة فان قيل المنفي بالاصل
هي القرينة مترددة بين انها قرينة الدلالة او قرينة
التعيين ولا يتعين الا بدليل ولا ترجيح باعتبار الاصل
لتحقق المنافاة فيهما معا ولا لغيره كما هو المفروض على

انا نقول الاصل عدم حصول الدلالة دون التعيين لمجرد
اللفظ وان الثابت ليس الا دلالة مع القرينة قرينة
الدلالة دون التعيين واما قوله فانا نتمكن من الدلالة
على صحته ما ادعيناه من غير بناء على موضع الخلاف فقد مضى
الكلام فيه فانا قد بينا ان الطريق الى المجاز ليس مقصورا
على النص والضرورة فان هذه الدعوى من السيد خلاف المعروف
منه ومن غيره في هذا الباب فلا نعيده والقول ثانيا نزيد
من قولنا ان كيفية الاستعمال مختلفة ان استعمال
اللفظة في المعنيين ليس على حد واحد من الاشتهار والندرة
ولا شك ان لكثرة الاستعمال اثرا بينا في الدلالة فلا
يمكن دعوى ان المشهور المعروف في الاستعمال والمعنى
النادر الذي لا يتفق ارادته من اللفظ الا قليلا سواء بان
في الفهم من اللفظ ح فلا بد من بيان اتحاد الكيفية في
استعمال اللفظ في المعنيين حتى يسلم دلالة ظاهر
الاستعمال على الحقيقة فيهما وفيه تامل واما عن الثاني فيما ذكره
في النهاية من ان الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك فيها نادر
اشتراك الافعال والحروف لا يجدي نفعا مع ذلك ويمكن الجواب ايضا

بمنع اشتراك الأفعال والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب
النحو قلنا كتب النحو انما يشهد بتعدد معاني الحروف وهو
لا يدل على الاشتراك الا اذا قلنا بترجيحه على المجاز وفي البناء
عليه دور ظاهر والظاهر ان الحروف باسرها حقايق في معانيها
المعروفة وفي للظرفية والواو للجمع واو للتفريق وهكذا ساير
الحروف فانها وان استعملت في معان متعددة الا
ان المعنى الحقيقي فيها واحد وهو معناها المعروف الذي
وضع له اللفظ بالاتفاق والباقي مجازات لتبادر غيرها
من اللفظ وندرة استعماله فيها ووقوع الخلاف بين
ائمة اللغة في ثبوت اكثرها كما يشهد به تتبع كتب النحو
وغيرها وقوله وكذا الأفعال فان الماضي والمستقبل مشترك
بين الوجوب والندب قلنا لا نسلم شيئا من ذلك فان
الماضي والمستقبل وان استعملا في الخبر والدعاء الا انهما
حقيقتان في الخبر مجازان في الدعاء باطباق اهل
اللغة ولان المتبادر منهما عند الاطلاق هو الخبر وفهم
الدعاء فيهما موقوف على القرينة قطعا ودعوى الاشتراك
في مثل ذلك مكابرة بينة واما المضارع فقد وقع

الخلاف

الخلاف في انه مشترك بين الحال والاستقبال او حقيقة
في احدهما مجاز في الاخر والاشتراك هو مذهب البعض
ولا حجة فيه وقد ذهب جماعة من محققي النحاة منهم الشيخ
الرضي رضي الله عنه الى انه حقيقة في الحال ومجاز
في الاستقبال قال لانه اذا خلا عن القراين لم يحمل الا
على الحال ولا يصرف الى الاستقبال الا لقرينة وهذا
شان الحقيقة والمجاز وايضا المناسب ان للحال صيغة
خاصة كما للاخرين ثم قال وقيل هو حقيقة في الاستقبال
ومجاز في الحال لخفاء الحال حتى اختلف العقلاء فيه وقال
ان الحال ليس بزمان موجود بل هو فصل مشترك بين الزمانين
ولو كان زمانا لكان التنصيف تثليثا واجاب عن
ذلك بان الحال عند النحاة غير الان المختلف في كونه
زمانا بل هو على جنس الان من الزمان مع الان سواء
كان الان ايضا زمانا او القدر المشترك بين الزمانين
ومن ثم لا يقال ان يصلي في قولك زيد يصلي حال مع ان
بعض صلواته ماض وبعضها باق فجعلت الصلوة الواقعة
في الانات الكثيرة متتالية واقعة في الحال وبالجملة فالامر

في المضارع ملتبس والحال فيه مشتبه وليس الاشتراك
فيه متفق عليه ولا له دليل واضح يكون مستندا اليه ولا حجة
الا بمجمع عليه او امر ثابت بالدليل فالظاهر ان القائل
باشتراك المضارع بين الحال والاستقبال ممن قال
بترجيح الاشتراك على المجاز وقد بنى الامر في هذا الفرع على
ما تقرر عنده من حكم الاصل فلو بنى الحكم في الاصل على
ثبوت الاشتراك في الفرع المذكور كان فيه دور واضح
واما الامر فالحال اظهر من ان يخفى فان الخلاف في غاية
الظهور والجلاء والقول بالوجوب فيه هو المشهور بين
الاصوليين والفقهاء والقول بالاشتراك فيه نادر جدا
ومستنده ليس الا رجحان الاشتراك على المجاز فالبناء عليه
يستلزم المحال ثم انا لو سلمنا اشتراك جميع الافعال و
الحروف فذلك لا يقتضي غلبة الاشتراك على المجاز ليثبت
رجحانه عليه وانما يقتضي غلبته على الانفراد واللازم منه رجحانه
بالقياس اليه دون المجاز كما هو واضح واما عن الثالث فبانه
ان كان المقصود رجحان الاشتراك على المجاز بوجدان
الفوائد وفقدان المفاسد من حيث ان الامر الذي يكثر

فائدته

فائدته ويقل مفسدته يعلم وجوده ويكثر دورانا فيغلب على ما ليس
كذلك مما يكثر دورانا فيغلب مفسدته ويقل فائدته فيتوجه عليه
بعد تسليم ان كثرة الفائدة وقلة المفسدة مظنة في كلام
الحكيم اذ الاكثر وان ذلك انما ينفع مع اشتباه الغلبة
اذ مع العلم بانتفائها كما في المشترك فلا يجدي المظنة كما ان
مع الحكم بحصولها كما في المجاز لا يقدح انتفاء المظنة ولا
اثر للمظنة مع انتفاء المسببية ولا لانتفاء المظنة مع تحقق
المسببية وان كان المقصود رجحان الاشتراك بمحض
وجدان الفوائد وفقدان المفاسد مع قطع النظر عن
الغلبة يتوجه عليه بعد تسليم جواز التعويل على مثل هذا الترجيح
ان ذلك انما يصح لو لم يعارضه غلبة المجاز فان الظن الحاصل
من الاولوية ليس في مرتبة الظن الحاصل من الغلبة وكثرة
الوقوع الا ترى ان من راى شخصا في ما يكثر فيه الجاهل ويقل
العالم فانه يظن انه جاهل لكثرته وغلبته ولا يظن انه
عالم لرجحانه واولويته كذا قيل واعترض عليه بان الامر
هيهنا بالعكس اذ اكثرية الفائدة توجب العلم باعتبار
لكون الواضع حكيما يمتنع معه العدول من الراجح الى

الى المرجوح واما الكثرة الوقوعية فلا تفيد ولا الظن والفرق
بين ما نحن فيه وبين مثال العالم والجاهل ظاهر فان الاولوية
في العالم اولوية ذاتية والاولوية المقصودة هاهنا اولوية
الجعل والصدور ثم قيل فالاصوب ان يقال ان بعد تحقق
الكثرة الوقوعية يعلم ان الاشتراك ليس باكثر فائدة من
المجاز والا لكان ذلك هو الاكثر وقوعا وح فلا اعتبار
بما ذكر من الوجوه بل انما العبرة بما تقتضيه الكثرة الوقوعية
قد يستدل على رجحان الاشتراك بان الالفاظ اسمائها
وافعالها وحروفها باسرها مشتركة فانه ليس من لفظ الا وهو
مشترك بين معناه الذي وضع له اللفظ وبين نفس اللفظ وهو
بهذا الاعتبار اسم وان كان فعلا وحرفا فيما عداه قال النحاة
في قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض ان من وضرب اسمان
لهذين اللفظين هما فعل وحرف والجواب عن ذلك يعلم
مما سبق فان هذا انما يقتضي عموم الاشتراك وشموله
لجميع الالفاظ والمقصود بيان غلبة الاشتراك على المجاز
وليس فيما ذكر دلالة على ذلك اذ لا يعلم من اشتراك الالفاظ كلها
بين معنيين ان المعاني التي صارت الالفاظ بالقياس اليها مجازات

فانه لو فرض ان المعاني المجازية اكثر لم يكن ذلك منافاة
لعموم الاشتراك واحاطته بجميع الالفاظ حقايق ويمكن
الجواب ايضا بمنع كون الالفاظ حقائق في انفسها فان
الثابت هو الاستعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز الا ان
يبنى على رجحان الاشتراك على المجاز مع التردد وان يلزم
الترديد فان قيل المجاز ملزوم للعلاقة ولا علاقة بين اللفظ
والمعنى قلنا العلاقة بينهما متحققة فان اللفظ دال على المعنى
فلو استعمل واريد منه اللفظ كان استعمال اللفظ المدلول
في الدال فان قيل علامات المجاز محصورة وليس
منها قلنا اولا لا نسلم الحصر فان الضابط تحقق الارتباط
وحصول مفهوم العلاقة سلمنا الحصر لكن نقول المجاورة
في الخيال ثابتة اذ لا ريب في مقارنة اللفظ للمعنى بحسب
التصور وكذا السببية والمسببية فان اللفظ سبب
لحصول المعنى في الذهن والمعنى مسبب عنه فلو استعمل
كان استعمال اللفظ المسبب في السبب واستعمالا للم
للموضوع لاحد المتجاورين في الخيال في الاخر ويدل
على ان اللفظ مجاز في نفسه لا حقيقة تبادر المعنى من

من اللفظ عند الاطلاق دون اللفظ اذ لا ريب في ان
المفهوم من لفظ زيد عند الاطلاق هو الذات المعينة و
انما يفهم منه اللفظ يعني زيد بواسطة القرائن وتبادر
الغير وتوقف الفهم على القرينة من دلائل المجاز سلمنا ان
اللفظ موضوع لنفسه ايضا لكن ذلك لا يقتضي الاشتراك
حتى يلزم رجحانه على المجاز فان الاشتراك من صفات
اللفظ بالقياس الى المعنى على ما يقتضيه تقسيم اللفظ بالنظر
الى متحد المعنى ومتعدد المعنى وتقسيم متعدد المعنى الى
المشترك والحقيقة والمجاز وغيرها مما جعل المعنى في كلامهم
على ما يتناول اللفظ بعيد وتحقيق انه لا ريب في ان
نحو الكلمة والكلام والجملة والاسم والفعل والحرف
والقول واللفظ وغيرها مما لا يحصى موضوعة للالفاظ
دون المعاني فجعل المعنى في كلامهم على ما يعم اللفظ
لا بد منه ولا محيص عنه وايضا فالمعنى ما يقصد من اللفظ
ولا شك انه يعم اللفظ فالاولى ان يقال الظاهر ان المعنى
مغاير للفظ بالذات ولو كان لفظ فيه فيدخل اللفظ
الموضوع للفظ آخر كالمذكورات ويخرج اللفظ الموضوع

لنفسه لانتفاء التغاير بالذات وان حصل بالاعتبار سلمنا
ثبوت الاشتراك في اللفظ بواسطة وضعه للمعنى و
لنفسه لكن مقتضى ذلك ترجيح الاشتراك بالمعنى
الاعم الشامل لما يحصل من وضع اللفظ لنفسه وهو المدعى
وان المقصود ترجيح الاشتراك المسبب عن وضع اللفظ
لما يغايره خاصة مما دل عليه الدليل وهو رجحان الاشتراك
بالمعنى الاخص اي الحاصل من الوضع للمعنى المغاير لا يدل
عليه الدليل المذكور والحاصل ان غلبة الاشتراك
ان اقتضت الرجحان فانما تقتضيه على الوجه الذي
تحققت الغلبة منه لعم اللفظ والمعنى فينبغي ان يكون
اللازم منه كذلك ولا ريب في كونه خلاف المقصود
وهاهنا ابحاث ينبغي التنبيه عليه الاول ان محل
النزاع في هذه المسألة على ما صرح به الاصوليون هو اللفظ
الخالي عن النص والعلاقة اذ لا ريب ان مع وجود
احد الامرين يتعين الحكم بالحقيقة او المجاز ولا يبقى
شك في تحقق الوضع وعدمه وقد ذكروا ان
من علامات الحقيقة والمجاز تبادر المعنى وعدمه و

وبعدم تبادر المعنى وتبادره وصحة السلب وعدمها
وهذه العلامات لا يخرج عنها شيء من الالفاظ لان
الحصر فيها دائر بين النفي والاثبات وذلك لانه
اما ان يتبادر المعنى او لا يتبادر واما ان لا يتبادر غير
المعنى او يتبادر واما ان لا يصح سلب المعنى
او يصح فان كان الاول وجب الحكم بالحقيقة لوجود
علامتها والا فبالمجاز ولا يبقى بعد التبحث موضع
تنازع فيه لانتفاء الواسطة بين النفي والاثبات
والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان هذه العلامات
انما يتمسك بها في الالفاظ المأنوسة الدائرة على
السنة العرف المستعملة في محاوراتهم واما غريب اللغة
وهي الالفاظ المهجورة في استعمالات العرف فلا يمكن
اثبات كونها حقائق او مجازات بهذه العلامات
فان عدم التبادر في المهجورة ونحو هذه الالفاظ
لعدم حصول سبب التبادر وهو الغلبة والاشتهار
لا لانتفاء الوضع حتى يدل على المجاز وكذا عدم
صحة السلب المعنى فيها عرفا لجهالة العرف بمعاني

كذا

تلك الالفاظ لا لكونها حقائق فيها عندهم حتى يدل
على الحقيقة وهذا ظ الثاني ان الاستدلال بالتبادر
وعدم صحة السلب على الحقيقة في العلم بها وكذا الاستدلال
بعدم التبادر وصحة السلب على المجاز دوري فعلامة الحقيقة
هو العلم بتبادر المعنى وعلامة المجاز العلم بعدم تبادره وصحيا
الجهل بالتبادر وعدمه واسطة بينهما وكذا الصحة السلب
فان علامة المجاز هو العلم بصحة السلب وعلامة الحقيقة
هو العلم بعدم صحة السلب والجهل بصحة السلب وعدمه
واسطة بينهما لا يق التبادر امر وجداني والشك فيه
غير معقول فان من يرجع الى نفسه يجد انه قد فهم المعنى
من اللفظ او لم يفهم فكيف يتصور الجهل بذلك لانا
نقول قد يفهم المعنى عند سماع اللفظ مع الشك في انه
نفس اللفظ او لامر منضم به مما هو خارج عنه وهذا
كثير ان كثيرا ما يقع النزاع بين العلماء في تعيين مدلولات
الالفاظ كما في مسائل الامر والنهي والعموم والخصوص
وغيرها فان القائل بان الامر للوجوب يدعي ان المتبادر
من صيغة الامر عند الاطلاق هو الايجاب وان فهم

الطلب فيه لكونه داخلا في مفهوم الايجاب والقائل بانه
للطلب يقول ان المفهوم من طبيعته ليس الا الطلب
والوجوب في العرف انما يفهم بواسطة القرائن والعادات
العامة والخاصة ومن لم يرجح احد الامرين يلزمه التوقف
في مثل ذلك وهو الشك بعينه الثالث ان الاستدلال
بهذه العلامات انما يصح مع انتفاء المعارض من نص او
علامة اخرى فاما مع وجود المعارض فانه يحصل الشك
قطعا ولا يمكن الجزم بمقتضى تلك العلامة فيحكم فيه بمقتضى
الاصل من رجحان المجاز او الاشتراك ولا يذهب
عليك ان انتفاء الواسطة في علامة التبادر مبني
على ما ذكره بعض الاصوليين من ان علامة الحقيقة
عدم تبادر الغير وعلامة المجاز تبادره وقد عرفت فيما
سبق ان ذلك خلاف التحقيق ان الصحيح ان علامة
الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز تبادر
غيره منه والواسطة بينهما ظ فيلحقها حكم الاصل ويجري
الكلام في صحة السلب خاصة وقد عرفت الجواب
الثاني اذا استعمل اللفظ في معنيين لا يعلم كونه حقيقة

فيه

واما الفقه فهو في اللغة بمعنى الفهم او جودة الفهم كما يفهم من قول بعضهم انه الذكاء
والفطانة وفي اصطلاح المتشرعة هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية والمراد بالعلم التصديق فانه المعروف منه في اللغة والمتبادر من اطلاقه
في العرف لا خصوص التصور ولا مطلق الادراك الشامل له وللتصديق
والا لعم المجتهد والمقلد والحاكم والمتردد بل المسلم والكافر فان التصور يحصل للكل
وليس فقيها بالضرورة ويمكن الحمل على الادراك مع اخراج التصور بالادلة فان
الدليل هو الحجة دون الحول الشك لكن يلزم على التقديرين خروج العلم بالموضوعات
الشرعية المتعلقة بالفروع كالفاظ العبادات فانه من الفقه وليس من العلوم
التصديقية ويندفع بارادة الحكم بكونها اسماء لمسمياتها المعينة كما في الصلوة
اسم للاركان المخصوصة والزكاة اسم للقدر المخرج من المال فيرجع الى التصديق
والحكم يطلق على التصديق والمسائل التي هي المحمولات والنسب الحكمية
بين الموضوعات وعلى خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والاحكام
الخمسة المعروفة بالشرعية وهي الوجوب والندب والحرمة والكراهة
والاباحة وعليها مع الاحكام الوضعية كالصحة والبطلان والحكم بكون الشيء
سببا لامر شرعي او شرطا او مانعا وكذا الحكم بكون الشيء جزءا او خارجا او الحكم
بان اللفظ موضوع لمعناه المعين لو شرعي بالحجة الذكر او لا وان اوهم
بعض عبارات القوم بل كل ما استند الى الشرع وكان غير الاقتضاء والتخيير

د٧ بحث ص

فهو حكم وضعي والمناسب لاصطلاح المتشرعة من المعاني المذكورة احد
الثلثة المتاخرة دون ما تقدمها مع ان في الاول منها مع الف داو التكلف
الخارج عن السداد وما في الجميع من عدم الملائمة لترددها لاحكام عندهم هنا
بين الواقعية والظاهرية واولى الثلثة الاخيرة بالارادة هو الثالث اذ ان
الخطابات المذكورة هي ادلة الفقه او بعض ادلته والفقه هو العلم بالمدلولات
الى هنا يحتمل الادلة لا العلم بالادلة نفسها وان توقف العلم بها عليه
ضرورة ان العلم بالشيء غير العلم الحاصل من الشيء فحمل الاحكام على الخطابات
مع استبعاده غير مستقيم واما الخامسة المشهور فيضعف بالحمل عليها
بحث الفقيه عن الاحكام الوضعية في جميع ابواب الفقه خصوصا
المعاملات فان المقصد الاهم فيها بيان الصحة والبطلان فلا داعي الى
التخصيص بغيرها والتزام الاستطراد فيها على كثرتها ولا الى ارتكاب
التاويل في الاحكام الوضعية بارجاعها الى الشرعية فانه على تقدير صحته
تكلف تستغني عنه ولزوم الاستغناء عن قيدي الشرعية والفرعية
كاحتمال قصد الايضاح فيهما دون الاحتراز مشترك بين الوجوه
الثلثة فلا ترجح بذلك بعضها على بعض هذا اذا اريد بالوجوب
والحرمة وغيرهما ما كان شرعيا فرعيا كما هو الاظهر منها خصوصا في مقام
تفسير الاحكام فان علم الاحكام هو علم الفروع ولو اريد الاعم

ولو في البعض

ولو في البعض كالوجوب فالقيدان احترازيان ويخرج بالاحكام العلم بمثل
قيام زيد وقعوده وبالشرعية ما يحكم عليه بالوجوب مثلا من سائر العلوم
والصنائع المقتضي للعادة او العقل المحض وبالفرعية العقائد الدينية
وبالادلة يخرج العلم بالضروريات الدينية او المذهب المستغني عن الدليل وكذا
علم الله تعالى لتعاليه عن النظر وعلم الملائكة والانبياء والائمة عليهم السلام لاستناده
الى الاسباب القطعية الضرورية وتنزههم عن النظر بدليل العصمة عن الخطاء
وعن القصر على النظر وان ادى الى اليقين لعلو منصبهم عنه ولان علم
الضروري ادعى الى القبول فيجب حصوله لقاعدة اللطف والعمل
فيه طريق السمع ولو بتوسط الاسباب لا ينافي الضروري فانها
في الثبوت لا في الاثبات والعلوم الضرورية كلها ذوات الاسباب
لكنها غنية عن النظر في اسبابها بخلاف النظرية وعلى القول بان
علمه تعالى سبحانه لعليته بذاته الذي هو سبب العلم بمعلولاته فانما يلزم
لو كان علمه تعالى مستندا الى الاستدلال والدليل غير السبب فلا
يحتاج الى اعتبار قيد الحيثية في الادلة والاحتراز بالتفصيلية عن علم
المقلد في المسائل الفقهية فانه عن دليل اجمالي مطرد في الجميع
وهو ان هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله
في حقي وتعدد الموضوع وهو المشار اليه بهذا لا ينافي الاجمال

الظن

بل تحققه اولا احتمال الا اذا تعدد وكذا انتهاء علمه الى الادلة التفصيلية
بواسطة المجتهد حيث استند الى قوله المستند اليها لان المفهوم من العبارة
الاستناد اليها ابتداء من غير واسطة ولا اختلاف علمه باختلاف
عبارات المجتهد وضوحا وخفاء واختلافها في كيفية نظر الى مراتب
الثبوت عنه كسماعها بالمشافهة او بالواسطة مع قلة التوسط وكثرته
وكذا اختلاف المجتهدين في الفقاهة والعدالة بل لزوم الرجوع
الى المفضول فان هذا كله لا يقتضي استنادا الى الادلة التفصيلية
او المراد بها ادلة المسائل المنصوبة لها شرعا والامور المذكورة
خارجة عنها ولان اقتضت تفصيلا في علم المقلد من جهة اخرى وقد
يستغنى عن هذا القيد بلام الادلة على التعدد المنفي في علم
المقلد وانما لم يكتفوا به لاحتمال ارادة الجنس خصوصا مع حمل
الاحكام على البعض ولو قيل في تعريف الفقه انه العلم النظري بالمسائل
الشرعية الفرعية عن حجة تفصيلية لكان القيود مع وضوحها
احترازية لا ايضاحية وفي التعريف سؤال مشهور لان احدهما
شمول العلم وهو ان معظم الفقه من باب الظنون لابتنائه على
الادلة الظنية كالاخبار الاحاد والتي هي ظنية سندا او متنا او دلالة
او تعارض وعلاج وقد تطرق فيها الوهن والخلل بكثرة الاخبار

الكاذبة

الكاذبة ودسائس الغلاة والزنادقة في الروايات الصادرة عن التقية
واقصى ما يحصل منها غالبا للكثرة الاحتمالات المانعة مرتب
الظن فكيف اطلق عليه العلم وهو كاليقين اسم للاعتقاد الجازم
المطابق للواقع وهذا انما يرد على مذهب المخطئة القائلين بان لله
في جميع المسائل والوقائع واحدا معينا في الواقع لا يختلف باختلاف
الاراء ولا يتعدد بتعدد اقوال الفقهاء وان المجتهد الطالب
لهذا الحكم قد يصيبه بالدليل الظني وقد يخطئ كما هو شان
الظن ولكن المخطئ معذور مامور بما ادى اليه ظنه من الامور فهو
في كل مسئلة ظنية ظان بالحكم الواقعي قاطع بالحكم الظاهري
وهو الحكم الثانوي الذي وقع التكليف به بعد تعذر الاول وذلك
بواسطة مقدمتين قطعيتين لما ان هذا ما ادى اليه ظني فهو حكم الله
في حقي فالاولى وجدانية والثانية اجماعية ومقتضاهما القطع
بالحكم الظاهري لا الواقعي فان القطع به فيما طريقه الظن ممتنع
على هذا الاصل وانما يتاتى على راي المصوبة بناء على اصلهم الفاسد
نفي الحكم الواقعي الواحد وقولهم ان حكم الله في كل شيء هو ما ادى
اليه اجتهاد المجتهد فيتعدد حكم الله الواقعي عندهم بتعدد الاقوال
ويختلف باختلاف الانظار وخطاء المصوبة كاصابة المخطئة معلوم

حكم

بالأدلة العقلية والنقلية ظاهر على اصول اصحابنا الامامية فلا بد من
التأويل ورد الحد الى ما اقتضيه الاصل الاصيل وهو اما بحمل
العلم على المعنى الأعم من اليقين والظن او حمل الأحكام على الأعم
من الواقعية والظاهرية واما حمل العلم على خصوص الظن كما صنعه
بعضهم فليس بجيد ومثله تخصيص الحكم بالظاهري لحصول العلم
بالحكم الواقعي في كثير من المسائل بالدليل القطعي كالإجماع ونحوه
وهو من الفقه فيجب دخوله في حد اوليس الا باراده العموم من احد طرفيه لا
ينتقض بالأحكام الضرورية لخروجها بقيد الأدلة كما تقدم واطلاق
كل من العلم والحكم على المعنى الأعم شايع كثير وبكل منهما يندفع المحذور
وقد اجيب عنه في المشهور بان الظن ههنا واقع في طريق الحكم لا في نفسه
لا وظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم فان ارادوا بالحكم الأعم
رجع الى الوجه الثاني وصح على قول المصوبة والمخطئة معا وان ارادوا
خصوص الحكم الواقعي كما هو الظاهر عند الاطلاق اختص بالمصوبة
ولم يصح على قول غيرهم قال في المعالم وكانه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم
على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال والاصوب حمله في كلام اصحابنا
على الأعم ليوافق ما اتفقوا عليه من بطلان التصويب وكيف كان
فالجواب على مذهب المخطئة فيما ذكرنا من الوجهين ولا ثالث لهما وتدقيق

تبعيين الاول نظرا الى ان قطع الفقيه بالحكم الظاهري انما يحصل بالدليل
الاجمالي المفرد دون التفصيلي فيخرج عن الفقه بقيد التفصيلية
كعلم المقلد وفيه نظر اذ التفصيل ملحوظ في علم المجتهد قطعا فانه في قوله
هذا ما ادى اليه ظني ناظر الى تفاصيل الأدلة ووجوه الدلالات
وجهات الترجيح في كل مسئلة ولان عبر عنها بتلك العبارة الاجمالية
فانها اجمال في الصورة وتفصيل في الحقيقة بخلاف علم المقلد فانه
عن دليل اجمالي محض غير ملحوظ فيه شيء من التفصيل وهو ظاهر نعم يمكن ترجيح
الوجه الاول لظواهر التفصيل في ادلة الفقه على هذا التقدير فانها
غلط خصوص الآيات والروايات والأصول والاجماعات المستدل
بها في الفقه على اعيان المسائل والتفصيل فيها لكونها ادلة لها ظاهر معلوم
واما على الثاني فالدليل سبق من المقدمتين ورجوعهما الى التفصيل
في تلك الأدلة انما يعرف بدقيق النظر وكان الثاني على الاول يرجحه
ايضا مع تبادر الأحكام الواقعية من مطلق الأحكام لان مقصد الفقيه
وغرضه الأصلي معرفة تلك الاحكام وبذل الجهد في تحصيلها من الأدلة
وهو التفقه في الدين المامور به في الكتاب والسنة فان المعقول منه
هو طلب الأحكام الواقعية الالهية التي سنها الله لعباده وبينها النبي صلى الله عليه وآله
والأئمة عليهم السلام وجعلوا العارفين بها فقهاء ونوابا كما في الحديث المشهور

انظروا الى رجل منكم قد روى احاديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا فارضوا به
حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما وصرف الأحكام في هذا ونحوه الى الأحكام
الظاهرية في غاية البعد بخلاف التصرف في العلم والمعرفة بالحمل على ما يشمل
المظنة فانه قريب جدا ومن المعهود المقرر بدلية الظن وقيامه مقام العلم
اذا تعذر فيكون بدل العلم بالحكم الواقعي المتعذر هو الظن به لا القطع
بغيره وقول الفقهاء هذا حلال وهذا حرام وهذا صحيح وهذا باطل من دون
تقييد لجهة مخصوصة يقتضي ان يكون طرفها الواقع كما هو شان القضايا
المطلقة مع ظهور قصدها في المسائل العلمية فيكون مقصودة في غيرها
فان كلامهم في الكتب جار على نمط واحد ويدل على ارادة الواقع في تلك
الأحكام تعلق الخلاف في اكثرها ومحل الخلاف هو الحكم الواقعي لا الظاهري
فانه في حق كل مجتهد ما ادى اليه ظنه ولا مجال للخلاف فيه وكذا استدلالهم
عليها بالأدلة التفصيلية المتضمنة لأحكام الفروع ولا ريب ان مدلوله
الاحكام الواقعية دون الظاهرية فيكون الأحكام في المطلب كذلك لينطبق
الدليل على المدلول ويتم التقريب من دون تكلف واذا كان المراد بالحكم
في كلامهم هو الحكم الواقعي كان المراد ما يعم الظن ضرورة امتناع الحكم الواقعي
عن الدليل الظني على ان اشتغال العلم لا يختص بالفقه بل يجري في سائر العلوم

لا يتأتى فيها الا بتكلف شديد فيما كان من مبادي الفقه واما غيرها من العلوم
الظنية التي لا تعلق لها بالفقه كالطب والرمل والنجوم والقيافة والاعداد
فالوجه فيها منحصر في الظن فينبغي البناء عليه فيها في الكل لاستقامته و
اطراده وان امكن توجيه بعضها بالغيره فان اخراجه عن نظائره الكثيرة
وتخصيصه من بينها بذلك الحكم ظاهر هذا ما قصدناه الانتصار للوجه الاول
وقد ينتصر للثاني بابقاء العلم على حقيقته واستعماله الشائع ولان
مدار العمل على الأحكام الظاهرية فينبغي ان يكون الفقه هو العلم بها
لا الظن بالأحكام الواقعية الخفية ولان الظن بالحكم الواقعي لغة وشرعا
ربما يحصل لغير الفقيه من الأدلة التفصيلية وليس فقها فلا بد من تخصيصه
بالظن المعتبر وهو مع ما فيه من التجوز الغير المفهوم من الحد لا يكاد يسلم
من الدور فان الظن المعتبر هو الظن الفقيه المتوقف معرفته على
معرفة الفقه مع ان الظن بالحكم واقعي بمعنى تعلقه بنفس الحكم الثابت
في الواقع يستلزم القطع به فيجب ان يراد به علم قطعي حاصل من
المقدمتين القطعيتين كما صرح به وقد اخرجوا من الفقه بقيد
التفصيل دمقتضاه دخوله فيما تقدم من القيود فلا يكون المراد
بالأحكام خصوص الواقعية كما اقتضيه الوجه الأول والا لخرج على
بقيد الأحكام ولم يتوقف على شيء اخر والظاهر مع قطع النظر عن ذلك

ان علم المجتهد والمقلد بالأحكام بعنوان واحد ولو كان علم المقلد في الأحكام
الظنية يعني القطع بالأحكام الظاهرية كان علم المجتهد كذلك ودعوى ان
علم المجتهد فيها هو الظن بالأحكام الواقعية وعلم المقلد هو القطع بالأحكام
الظاهرية تحكم محض مع ابقاء العلم على ظاهره من القطع ظاهر الحكم
على شيء يقتضي كون المحكوم عليه من افراد المحكوم به حتى يعن الحكم صارف فلتصرف
عنه ولذا لم يصح قولنا زيد اسد والمنية سبع الا بالارجاع الى التشبيه
البليغ وكان معناه زيد كالأسد والمنية كالسبع وبالجملة فاهل
اللغة والعرف والمحاورة لا يرتابون في التفرقة بين مقام الحمل ومقام
التشبيه ونظائره فمقام الحمل هو ما كان الموضوع فيه من جزئيات المحمول
ومن افراده الحقيقية ولو حمل المشبهة على بعض افرادها المجازية كان استعمالا
للمشبهة الموضوعة لافادة الحمل في التشبيه لافادة انه قد بلغ من المشابهة
بالأفراد الحقيقية حتى كانه صار فردا منه حقيقة ولذا احمل عليه الحمل
المواطئة وهذا هو المسمى بالتشبيه البليغ ومن البين انه لو صح الحمل
على الأفراد المشابهة للأفراد الحقيقية حقيقة من غير تجوز ولا ارتكاب
لحذف الظاهر اللفظ لزم ان لا يفرق بين قولنا زيد انسان وزيد اسد
وان لا يكون قولنا زيد اسد تشبيها بليغا وقد صرحوا بذلك وفرقوا
بين الأمرين فاذا حكم الشارع بحكم على شيء الا تمكن فرديته للموضوع كما اذا كان

مفهوم المحمول من العبادات المتوقفة على بيان الشارع ولم يعلم للبيان عن
قوله على وجه التحديد فانه يجب فيه البناء على الظاهر من الحمل كما عرفت
وهو كون الموضوع من افراد المحمول حقيقة وفي نفس الأمر محلا الا من
دون معارض وذلك كقوله لم الأثر تماسك في الصلاة دفعة عمدا وسهوا الا اكبر
مع الأكل سهوا اصوم الى غير ذلك وايماء الأخرس واشارته صلوة
وان لم يكن الحمل على حقيقة فهناك صور احداها ان يكون المحمول من
الأوصاف الغالبة للموضوع لا شك في الغالب وان انفك
عنه احيانا وذلك كقوله الحيض دم اسود حار والمني هو الماء المنزل
بشهوة ودفق فان الحيض ربما كان اصفر باردا والمني ربما لم يكن بشهوة
ودفق مع ان ذلك الحيض ومني قطعا وح فلا يمكن ابقاء الحمل على ظاهره
وهو ان كل حيض فهو دم اسود حار وكل مني فهو ماء خارج بشهوة
على الايجاب الكلي والا فسد الحمل وكذب الحمل بل المراد ان الحيض
اسود في الغالب لكن ليس المراد منه بيان تفسير الغلبة وثبوت
الوصف في اكثر افراد الموضوع فان ذلك لا يتعلق به غرض شرعي
ولا فائدة تثمر في الأحكام الشرعية ومقام الشارع في بيان الأحكام
الشرعية يابى عن التكلم بمثل ذلك بل المراد جعله ضابطا يرجع اليه
في مقام الاشتباه والشك في ثبوت الوصف العنواني للموضوع

فيستعلم بوجود الأوصاف الغالبة فيبنى عليه الحكم الشرعي الظاهري
سواء اتفقت الاصابة بان كان من افراد الموضوع او اتفق التخلف
بان لم يكن منه وذلك لانا نعلم انه ع في قوله الحيض دم اسود لا يريد وضع
لفظ الحيض بهذا المعنى ولا نقله من معناه اللغوي الى معنى اخر لان الأحكام
الواردة على الحائض انما هي التي اتصفت بالحيض المعروف لغة وعرفا
وذلك كالحكم على سائر الحقائق العرفية كقولنا الماء مطهر وماء الورد
غير مطهر والبول نجس والدم نجس والضابط فيما يورده اللغويون في كتب
اللغة ان يكون لغة باقية مستمرة ما لم ينبهوا على خلافه فان
من تدوين اللغة وجمعها ان يكون الكتب المدونة فيها مرجعا لمن
يلتمس العلماء في فهم الكتاب والسنة وغيرها من الآثار والاشعار ومع
احتمال النقل والهجر فيما ذكره لا يتأتى الغرض المذكور قطعا فادعاء النقل
المخالف للأصل لا يجوز الا بدليل يقطع العذر ويوجب الانتقال
فائدة تبادر اظهر افراد اللفظ واشهرها بالقياس الى اطلاق
اللفظ لا يقتضي النقل اليه ولا يوجب الوضع كيف وجميع الألفاظ
الموضوعة للمعاني الكلية يتبادر منها الألفاظ الشائعة المتعارفة
فلما يتفق ان يكون افراد الكلي متساوية في الظهور والسبق الى الفهم
بل للغالب اختلافها في ذلك اما لكون الكلي بالنسبة اليها مقولا

بالتشكيك كان يكون بالنسبة الى الاشد والأولى منه في المعنى الأخر فان الأشد
والأولى اظهر من غيره عند اطلاق المشكك او لغير ذلك من الأسباب
الخارجية لكثرة الوجود وندرته وشدة الاحتياج وقلته واللفظ المتحد
وتعدده ووضوح تحقق المعنى كما في الأفراد الظاهرة الفردية وخفائه
وحصوله بلا واسطة او بواسطة امر خارج الى غير ذلك من الأسباب
التي تختلف بها حال الأفراد وضوحا وخفاء ومع ذلك يستعمل
اللفظ في الأعم حقيقة في تلك الصور باسرها وليس من المجاز في شيء ولذا
لو وقع التصريح بالعموم كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي غير معدول
به عن معناه الأصلي ولا مراد لوجود العلاقة بينه وبين غيره كما هو
المجاز وبالجملة فالتبادر الذي هو من علامات الحقيقة هو فهم المعنى من
اللفظ نفسه من دون التفات الا ما هو خارج عنه كالكثرة والشهرة
وغيرهما واما التبادر الحاصل بسبب الأسباب الخارجة عنه فليس ذلك
من امارات الحقيقة فائدة ذهب كثير من ائمة اللغة والنحو الى ان
الواو تفيد الترتيب كالكسائي والفراء والهشام وابي عبيدة القاسم
بن سلام والأخفش وقطرب وثعلب والعلامة وابي عمر والزاهد والدينوري
والربعي وابن درستويه وجماعة من الأصوليين والفقهاء ومنهم
الشافعي والفراء والرازي في تفسيره والشيخ في الرسالة النيسابورية

طيب وبه وتتميم التذكرة واصول المنتهى والشهيد على ما يظهر من
من كرى (زلك) احتج بها على الترتيب من الاعضاء في الغسل وهو كثير في كلام
الاصحاب وتحسن القول به شاذ كما ظن والا فائدة ورجح في الشا
التاسيس على التاكيد وغلبة الترتيب على غيره سيما العكس ففي تمهيد
القواعد وفي التمهيد والتصريح انها للترتيب كثير لعكسه قليل
ورد في غير التمهيد ورجحان المعنى فيحمل عليها عند الاطلاق ثم على
الترتيب صرح بذلك الاظهري وقال انه تحقيق للواقع لا قول ثالث
وهذا مع تصريحهم بانها لمطلق الجمع كما هو المش ويعطي ان المراد نفي الا
بحسب الوضع فلا ينافي رجحانه بامر خارج لكثرة الاستعمال الجاري على سنن
البلاغة في الغالب ولعله المقصد في قول المثبتين فيسقط الخلاف بينهم
وبين النافين ويصح القولان وما رجع الاثبات الى دعوى غلبة الترتيب
فقط لكن المش عن الفراء انها للترتيب في استحال الجمع وحكى ذلك
عن الفراء ايضا مع ما نقلوه عن هشام والدينوري وهو نص على غلبته على
العكس دون الجمع فيوافق ما تقدم عن ابن مالك وغيره واحتمال
الوضع فيه ابعد من الاول لان الدلالة الوضعية تابى الاشتراط بخلاف
الترجيح اذ الغالب اختلاف افراد الموضوع له في الظهور فالحق
ان الواو لا تفيد الترتيب وضعا لعدم التزام القرينة في الاستعمالات

بالجملة

المجازية مع خفائه وخفاء العلاقة وعدم ظهور ملاحظتها حال الاستعمال
ووقوعه كثيرا مع الجهل بحال المبالغة سيبويه في نفي حتى ذكره في خمسة
موضعا او سبعة عشر موضعا من كتابه واطبق جماهير اهل الادب
على ذلك كما قاله الاستر وعزى الى السيرافي والفارسي والسهيلي
والرضي والمحقق في الاصول الاجماع عليه ونقل ابن منهم على انه قول
جميع اللغويين والنحويين البصريين والكوفيين وهذا يقوي
ما قلناه في شرح كلام القوم فيعود النزاع لفظيا ولو كان معنويا
فان جعلت الخلاف في بطلانه لا له فالترجيح لقول المثبتين وفي الاول لقول
قول النافين وقد علم مما ذكرناه ان الواو اما ان تدل على الترتيب
او تدل عليه الوضع والاستعمال اما مط او اذا استحال الجمع فالوجوه
فيها خمسة اضعفها الاول الحكم ينقسم الى حكم شرعي وهو ما يكون تعلقه
بها من حيث الاقتضاء او التخيير وينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة
ووضعي وهو ما يكون تعلقه بها لا من تلك الجهة بل بجعل وضع الشارع و
وينقسم الى السبب والشرط والمانع والصحة والبطلان فالسبب ما يلزم
من وجوده الوجود ومن عدمه العدم كذا ذكره الشهيد ره في قواعده و
غيره وفيه نظر من وجوه الاول ان كون السبب بحيث يلزم من وجوده الوجود
يقتضي ان يكون علة ومقتضيا لحصول المسبب مع انهم كثيرا ما يستعملون

لفظ السبب فيما لا يعلم كونه مقتضيا بل يحتمل كونه من قبيل الامارة الكاشفة
عن العلة بل ربما يقطع في كثير من موارده كما في قولهم الزوال سبب
لوجوب الظهرين والغروب سبب للعشائين فان الزوال والغروب
ليسا علتين لوجوب الصلوة قطعا بل المقتضي هناك شي اخر و
كل منهما امارة دالة كاشفة عن ثبوته وقد يوجه بحمل العلة على ما هو اعم من
علة الثبوت والوجود وعلة الاثبات والتصديق والزوال والغروب
وان لم يكونا علتين لوجوب الصلوة الا انهما علتان للعلم بالوجوب
قطعي والثاني ان السبب انما يلزم من وجوده الوجود على تقدير انتفاء
الموانع اذ مع وجود الموانع يمتنع وجود المعلول وان وجد المقتضي
اللهم الا ان يراد من السبب هنا العلة التامة من مجموع وجود المقتضي
وارتفاع الموانع فيصح الحكم باللزوم لاستحالة تخلف المعلول
عن العلة التامة لكنه بعيد عن انظار الفقهاء والاصوليين
مخالف لاستعمالهم الشايع الثالث ان كثيرا من الاسباب انما
يلزم من وجودها الوجود ولا يلزم من عدمها العدم وذلك اذا تعددت
الاسباب الموجبة لحصول مسبباتها فوجود احد تلك الاسباب
كاف في حصول مسببه وانتفاء مسببه انما يلزم على تقدير انتفاء
جميع الاسباب الرابع ان هذه الاسباب اعني الاسباب المتعددة

كاسباب

كاسباب الضمان والدية واسباب الطهارة والنجاسة يلزم خروجها عن
الاقسام الثلثة السبب والشرط والمانع بمقتضى ما ذكروه في حدودها
فانها من حيث كونها لا يلزم من عدمها العدم خارجة عن السبب والشرط
ومن حيث كونها لا يلزم من وجودها العدم بل يلزم منه الوجود خارجة عن
المانع فيلزم عدم انحصار الاحكام الوضعية في الخمسة المذكورة والشرط
ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود والمانع ما يلزم
من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود اما المعد وهو ما يتوقف
عليه المط وجودا وعدما فهو راجع الى الشرط باعتبار كل من وجوده وعدمه
او اليه والى المانع بالنظر الى احدهما خاصة والصحة كون الشي بحيث
يترتب عليه اثاره المطلوبة منه ويقابله البطلان فهو كونه بحيث لا يترتب
عليه اثاره   الواجبات الموسعة الغير المحدودة بوقت وقتها
العمر وفاقا ولا يتضيق الا بظن الوفات اما الاول فلان الاصل
التوسعة حتى يثبت التضييق ولم يثبت واما الثاني فلانه لو لم
يجب بظن الوفات لزم خروج الواجب عن كونه واجبا وذلك
لان تركه جايز في كل وقت يفرض واللازم جواز تركه في الجميع
ويلزمه خروج الواجب عن كونه واجبا وفي حكم الواجبات المحدودة
مع ظن الوفات قبل اتيان اخر الوقت وليعلم ان هذا التحديد

يس تجديداً حقيقياً بحيث لو انكشف فساد الظن بقي الواجب
في عهدة التكليف وان كان قضاءً بل انما هو حكم ظاهري فان
حد الواجب الغير المحدود وهو كما ان حد الواجب المحدود
هو حده المقرر في الشرع فتم الواجب قسمان احدهما ما يجب
لتحقق المصلحة الموجبة فيه لنفسه وهذا هو المعبر عنه بالواجب لنفسه والسبب
في وجوده ما يشتمل عليه من المصالح المقتضية له وثانيهما ما يجب لوجوب
غيره وتوقفه عليه هذا وهو الواجب لغيره والسبب في وجوبه هو وجوب
ما يتوقف عليه لا ثبوت مصلحة اخرى في وجوده سوى ذلك والا لكان
المسمى واجباً نفسياً وترك القسم الاول موجب للعقاب على نفس
الترك اي ترك ذلك المامور به الذي هو واجب النفسي قطعاً وهذا
مما لا غبار عليه واما الواجب الغيري فالذي يقتضيه النظر ان تاركه
انما يوجب العقاب من حيث افضائه الى ترك ما هو علة في ايجابه
لا على تركه في نفسه فان المراد حقيقة كما عرفت هو الواجب النفسي
الذي يتوقف عليه وانما وجب لاجل التوقف حتى انه لو لم يكن وجود
الواجب النفسي موقوفاً على ذلك ولا مرتبطاً به لم يجب ولم يكن
لوجوبه سبب والى هذا ان الواجب انما يستحق بتركه العقاب لتفويته
المصلحة الثابتة فيه الموجبة له فاذا كانت مصلحة الايجاب توقف

الوجو

الواجب عليه كان استحقاق العقاب من حيث تفويت المصلحة المترتبة
على الواجب الموقوف لا من حيث تركه في نفسه فالسبب الموجب
للشيء لمن كان امراً ثابتاً في نفس ذلك الشيء مع قطع النظر عن جميع
الغير والامور الخارجة فذلك يقتضي استحقاق العقاب على ترك
ذلك الشيء من حيث تركه لانه لم يكن مطلوباً من حيث انه هو حتى
يكون تركه مبغوضاً من حيث انه تركه ويترتب العقاب على تركه كلا والمعلوم ان
ترتب العقاب على ترك الشيء لكون الترك مبغوضاً للآمر الذي يجب طاعته
وانما يكون الترك مبغوضاً اذا كان الفعل مطلوباً فاذا كان الطلب
لامر حاصل في نفس الشيء كان كراهة الترك من حيث انه ترك
لذلك الشيء الذي كان مطلوباً لنفسه ومراداً في حد ذاته فيستحق
العقاب على الترك اي من حيث انه تركه لا من جهة اخرى واذا
كان الطلب للشيء لامر حاصل في غيره وحكمة مقتضية لطلب
شيء آخر يتوقف عليه كان كراهة الترك من حيث انه ترك
للشيء المقتضي لترك المطلوب لنفسه فيستحق العقاب من حيث
التادية الى ذلك الترك لافضائه اليه ومرجع ذلك الى
ان استحقاق العقاب على ترك المطلوب لنفسه والحاصل ان
جملة ما يجب لغيره هو جزء الواجب لنفسه فانه واجب قطعاً وليس

واجباً لنفسه قطعاً لعدم تعلق الطلب به منفرداً وعدم توجهه
اليه مستقلاً فوجوبه انما هو لوجوب الواجب لنفسه اعني الكل
المتوقف عليه عقلاً ومن المعلوم ان ترك الجزء ليس سبباً لاستحقاق
العقاب على ترك الجزء من حيث هو هو مع قطع النظر عن الجزئية
لزم ان يكون تارك الواجب لنفسه اعني المجموع كالصلوة مستحقاً
لعقابات غير متناهية من حيث تركه نفسه وترك كل جزء من
اجزائه وهذا مما يقطع بفساده عقلاً وشرعاً فاذا كان وجوب الجزء
بهذه المثابة كان الشرط كذلك بطريق اولى وعلى ما ذكرنا فمتى ثبت
شرطية الشيء للعبادة سواء كان المثبت له هو العقل او العادة
او الشرع ثبت وجوبه بهذا المعنى ولا يتوقف على ورود الخطاب
ببيان الوجوب بهذا المعنى لا يتفاوت فيه ورود الخطاب وعدمه
مما لم يتحقق ثبوته في الواجب لغيره كما سوف وبهذا اثبت وجوب
مقدمة الواجب كما هو المشهور بين العلماء الاعلام ويندفع كلما
قيل او يمكن ان يقال في هذا المقام فتم فانه من مزال الاقدام
ومطارح الافهام وبقي ههنا شيء وهو انه قد ثبت ان الامر
حقيقة في الوجوب لنفسه ومحمول عليه شرعاً ومعنى الوجوب هو كون
الشيء بحيث يستحق الذم والعقاب على تركه فعلى هذا ينبغي اثبات العقاب

على ترك

على ترك المقدمة التي ورد فيها الخطاب مضافاً الى العقاب اللازم من
حيث ترك المشروط وذي المقدمة وجوابه لكن محاله ما علم من الادلة
الدالة على ان الامر للوجوب هو كونه بحيث يكون تركه سبباً او موجباً
للعقاب مع ان ذلك العقاب لنفسه او لافضائه الى ترك ما وجب
لنفسه فما لم يقم عليه حجة ولا دليل اصلاً فتدبر الاصل
في الامر الوجوب وفي الواجب ان يكون واجباً لنفسه فان تعذر
الوجوب النفسي كان واجباً لغيره فان امتنع كان واجباً شرطياً
فان لم يكن كان ندباً وترتب الندب ايضاً فالاصل ان يكون
مندوباً لنفسه فان امتنع كان مندوباً لغيره فان تعذر حمل
على الاباحة ومن فروع القاعدة قوله وان كنتم جنباً فاطهروا فانه يحمل
العطف على الشرط المذكور وهو قوله اذا قمتم الى الصلوة او المقدر
وهو ان كنتم محدثين بالاصغر فالاصل يقتضي الاول مع تعادل
الاحتمالين ويحتمل فروع شتى من الاصل المذكور اشتراط الوجوب به
كالصلوة واطراد الاصل معه غير معلوم لانه مبني على اصالة عدم الاشتراط
وقد ثبت بالفرض وقد بني الاصل على التبادر والكلام في اللازم عند
الاطلاق فان المتبادر من ايجاب الشيء كونه مراداً له ومطلوباً
في نفسه وقد بني على اصالة عدم الامر المخصص فلا ينافي اشتراطه بدليل آخر

فيجتمع في مثله الوجوبان الوجوب النفسي من ظاهر الأمر والغيري باعتبار توقف
الواجب عليه ونحو الفروع الأمر بالوضوء للإقامة فإنه يمتنع فيه إرادة الوجوب
النفسي من هو ظاهر وكذا الغيري لعدم وجوب الإقامة فيكون المراد به الوجوب
الشرطي دون الندب فيدل على القول باشتراط الإقامة بالطهارة وهو على
خلاف المشهور وتدقيق إذا دار الأمر بين أن يكون للندب المطلق أو للوجوب
المشروط أنه ينبغي التوقف لأن الأمر المطلق يقتضي الوجوب والإطلاق
فإن امتنع الجمع بينهما وجب إسقاط أحدهما وليس ترك الإطلاق
أولى من ترك الوجوب وليس كذلك إذ لا ريب أن الدلالة على الوجوب
أقوى من الإطلاق فيجب ترك الأضعف وهو عند التحقيق راجع
إلى الدوران بين التقييد والمجاز والتقييد خير منه فإنه كالتخصيص
كثير شائع وتدقيق أن التقييد وإن كان كثيرا إلا أن استعمال
الأمر في الندب كذلك والظاهر عدم بلوغه في الكثرة إلى حد التقييد
ومن ثم كان المتبادر عند التعارض في مثل هذا الدوران هو الوجوب
الغيري مع تقييد الغير والوجوب الشرطي مع إطلاقه ومثاله قوله تع
إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا لامتناع الوجوب النفسي فيه لمكان
التعليق وكذا الوجوب لمطلق الصلوة لاستحالة وجوب الوضوء للصلوة
المندوبة فالمراد به إما بيان اشتراط الوضوء لمطلق الصلوة لاستحالة

وجوب

وجوب الوضوء للصلوة المندوبة فالمراد به إما بيان اشتراط الوضوء
لمطلق الصلوة فيكون كقوله عم لا صلوة إلا بطهور أو بيان وجوب
الوضوء للصلوة الواجبة خاصة ويترجح الثاني بمشاركة عرفان دلالة الأمر
على الوجوب أقوى من دلالة المطلق على أفراده ويؤيده إطباق الفقهاء
على الاستدلال على الوجوب وربما احتمل أن يكون ذلك للقطع
بالإرادة في خصوص الآية فلا يتعلق بنظر الأصولي واحتمال
في الكشاف أن يكون المراد وجوب الوضوء للصلوة الواجبة وأن
يكون الأمر للندب وهو ساقط إذ لا وجه للندب مع وجوب الصلوة
إلا أن يفرض الاشتراط وهو خلاف الإجماع أو يخص الخطاب بغير
المحدث فيرتكب التقييد والمجاز معا ولا ريب أن التزام أحدهما
مع الإمكان هو اليقين وأما احتمال عموم المجاز مع بقاء الإطلاق
على حاله فمع ضعفه هنا بالإجماع على الوجوب فلا شك أنه مرجوح
بالقياس إلى الوجوب الشرطي وكيف بالوجوب الغيري مع
التقييد ومثل ذلك قوله تع وإن كنتم جنبا نا على صرفه عن
الوجوب النفسي تعليق الحكم على الشرط يقتضي انتفائه
بانتفاء الشرط وفاقا للشيخين والفاضلين والشهيدين وابن
الشهيد والشيخ البهائي والمدقق الشرواني وخلافا للسيدين

والحر العاملي والمولى البشروي وتحرير محل النزاع أن الشرط يطلق في
العرف العام ويراد به ما يتوقف وجود الشيء عليه وهو في اصطلاح الفقهاء
والأصوليين والمتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا
في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الأدوات
المخصوصة الدالة على سببية الأول ومسببية الثاني ذهنا وخارجا
سواء كان علة الجزاء مثل إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
ومعلولا مثل إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة أو معلولين
لعلة ثالثة مثل إن كان النهار موجودا فالعالم مضيء أو مقارنا
له في الجزاء على سبيل الاتفاق من غير علة ولا مشاركة في العلية
مثل إن كان الإنسان ناطقا فالحمار ناهق ولا نزاع في الشرط بالمعنيين
الأولين وإنما الخلاف في المعنى الثالث ولا ريب أن مقتضى
القضية الشرطية وجود التالي عند وجود المقدم وانتفاء المقدم
عند انتفاء التالي ولا خلاف في ذلك أيضا بل الخلاف في أنها
هل تقتضي انتفاء التالي عند انتفاء المقدم إلا أن يمنع مانع
عنه أو لا يقتضي ذلك ذهب القائلون بحجية مفهوم الشرط إلى الأول
والنافون إلى الثاني واتفق الفريقان على أن القضية الشرطية تارة
يراد بها الثبوت عند الثبوت والنفي عند النفي وأخرى يراد بها

الثبوت

الثبوت عند الثبوت خاصة ولا يراد بها النفي عند النفي وأن
كلا الاستعمالين صحيح شائع واقع في الكتاب والسنة واللغة والعرف
وكلام الفصحاء والبلغاء نظما ونثرا والخلاف في القضية الشرطية
إذا أطلقت مجردة عن القرائن المعينة لإرادة السببية الوجودية
والعدمية أو الوجودية خاصة فهل الأصل حملها على الأول حتى يظهر
خلافه أو يبقى مرددة بينهما حتى يثبت أحدهما بدليل منفصل
أو يرجع في حكم النفي إلى مقتضى الأصل فيه ذهب المثبتون إلى الأول
والنافون إلى الثاني وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا كان حكم المفهوم
مخالفا للأصل وأما مع الموافقة للأصل فأصل الحكم ثابت وإن
اختلف المدرك على الأول على الثاني والأقوى وجوب القضية على التلازم
في الوجود والعدم ما لم يمنع عنه مانع لنا تحقق الدلالة لغة وعرفا وعقلا
وشرعا أما اللغة فلسؤال الصحابة عن سبب القصر مع الأمن ونص أبي
عبيدة القاسم بن سلام وهو من أعرف الناس باللغة على اعتبار
الوصف الذي هو أضعف من الشرط قال في قوله ص مطل الغني ظلم ولي
الواجد يحل عرضه وعقوبته أنه يدل على أن مطل غيره ليس كذلك وفي قوله
لأن يمتلئ جوف الرجل قيحا خير من أن يمتلئ شعرا ليس المراد به الهجاء
ولا مطلق الشعر وإلا لما علق بالكثرة والامتلاء وليس المقصود

قياس الشرط على الوصف بل الاستدلال بالوصف على الشرط الذي
هو اقوى قولا واوضح دلالة ولا يعقل فهم التخصيص من الوصف دون
الشرط فان اكثر مراتبه ان يكون قيدا كالوصف وفي شرح جمع
الجوامع المفاهيم المخالفة الا اللقب حجة لقول كثير من اهل اللغة بها منهم
ابو عبيدة وعبيد وهم انما يقولون في مثل ذلك بما يعرفونه من لسان
العرب وقد قال بمفهوم الشرط جماعة من اوائل الاصوليين وهم
من اهل اللغة والمعرفة باللسان ولولا انهم فهموا من التعليق بالشرط
انتفاء المشروط بانتفائه لما قالوا به واحتمال الاجتهاد قائم في كل ما
يقولونه اهل اللغة المطالب النظر به ولو قدح في الحجية لم يثبت اكثر اللغة
وعورض بمذهب الاخفش ونفي النافين وهم من اهل اللغة كالمثبتين
والجواب ترجيح الاول بالكثرة والخبرة والاثبات فانه مقدم على
النفي ويمكن اثبات اللغة تبعا للعرف فان الاصل عدم النقل واما
العرف فان المتبادر من التعليق على الشرط الانتفاء عند الانتفاء
نص على ذلك جماعة من العامة ومن اصحابنا المحقق وابن الشهيد و
البهائي وغيرهم والوجدان قاض بما قالوه وتتبع الاستعمالات
شاهد لصحة ما ذكروه فان المفهوم في قوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا
وان لم تجدوا ماء فتيمموا وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن

حملهن

حملهن وقوله سبحانه ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وان تجتنبوا كبائر
ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وان تعودوا نعد وقوله ع اذا بلغ الماء
قدر كر لم يحمل خبثا وغير ذلك هو الانتفاء عند الانتفاء والحاكم
بذلك انما يحكم به الوجدان وليس هذا باعتبار القرينة لانتفائها بالاصل
والفرض فيكون للوضع وهو المطلوب ومما يدل على ذلك ان احدا
متى اراد بيان توقف امر على شيء اتى بالجملة الشرطية من غير توقف
في ذلك ولا يتشرم اكثر منه الا اذا دعى الى التاكيد داع فقد يصرح
بالمفهوم والاكثر في التصريح الاتيان به متفرعا على سابقه فيقول
ان كان هذا كذا فكذا فان لم يكن لم يكن وهذا الصريح يفيد ان النفي
عند النفي قد فهم من الكلام وهو تنبيه عليه وتصريح بمقتضى الكلام
السابق ونحن نجد هذا من عادتنا ومن عادات الناس المستمرة و
يظهر من تتبع الاخبار انهم صلوات الله عليهم كانوا يكتفون بذلك في مقام
التنبيه والبيان فلاحظها ولا تغفل ولا يلزم من فهم ذلك
من اللفظ ان يكون منطوقا ولا ان يكون مرادا به في الحكم كما
قيل فان دلالة اللفظ الواحد قد تختلف باختلاف المقاصد
والمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ليس كذلك فان
قيل اذا كان الانتفاء عند الانتفاء مفهوما من اللفظ كان اللفظ

حقيقة فيه فيكون مجازا في الاستعمال ولم يقصد ذلك وهو خلاف
ما يستفاد من كلام ائمة الفن وغيرهم فان الظاهر منهم القطع بالحقيقة
مع انتفاء المفهوم وربما صرح بذلك بعضهم فيلزم المجاز لوجود
دليله وهو تبادر الغير والنص عليه من اهل اللغة وذهاب الاكثر الى
الاطلاقه بناء على قوله في المفهوم بالدلالة العقلية
واثباتهم حجيته باللزوم واما من قال بالدلالة اللفظية فلا يتحاشى عن
ذلك بل هو قضية مذهبه ولازم مقالته فان التبادر علامة
الحقيقة وتبادر الغير دليل المجاز ونص اهل اللغة على تعيين الموضوع
يقتضي كونه مجازا في غيره قلنا معنى المجاز ليس الا اللفظ
المستعمل في غير الموضوع له والتجوز هنا باستعمال اللفظ الموضوع
للكل في الجزء فان معنى كلمات الشرط ثبوت الحكم عند ثبوت
الشرط وانتفائه عند انتفائه فاذا استعمل واريد منها الثبوت
عند الثبوت خاصة لزم الاستعمال في جزء المعنى وهذا النوع جائز
ولا شرط له وانما الشرط في عكسه وهو استعمال اللفظ الموضوع للجزء
في الكل وما نحن فيه من القسم الاول فان قيل نص العلماء الاصول
وغيرهم ان التعليق على الشرط انما يقتضي التخصيص ان لم يظهر
للشرط فائدة اخرى سواه واما اذا وجدت فائدة اخرى فلا دلالة على

التخصيص

التخصيص مطلقا وهذا انما يصح لو كانت الدلالة في المفهوم عقلية
منشؤها لزوم العبث في كلام الحكيم كما سيجيء بيانه اما لو قلنا بان
الدلالة لفظية مستندة الى الوضع للتخصيص في اللغة والعرف فلا يتاتى
ذلك الا اذا التزم ان الواضع عين اللفظ بازاء هذا المعنى ليدل
عليه فيما لم يتحقق فائدة اخرى ومثل هذا لم يعهد من الواضع في غير هذا
الموضع قلنا الوضع هنا على الوجه المعهود فان الواضع وضع اداة
الشرط لافادة التخصيص وحمل الكلام ما لم تصرف عنه قرينة تمنع
من ارادته ولا ريب ان ظهور غير التخصيص من الفوائد مانع عن
ارادة التخصيص فيكون صارفا عن الحمل عليه كما هو الشان في كل
لفظ مصروف عن حقيقته لقرينة مانعة عنها نعم لو اريد ان التخصيص
مشروط بعدم احتمال فائدة اخرى لزم الخروج عن الطور المعهود
عن المجاز فان احتمال الصارف ليس بصارف فيلزم التخصيص
الموضع بما ذكر حتى يستقيم الشرط ومعلوم ان القائل بالمفهوم
لا يقول بذلك بل يحمل اللفظ على التخصيص ما لم يظهر خلافه
وان كان محتملا مرجوحا او مساويا وانما يعدل عن ارادة التخصيص
اذا ظهر ان المراد غيره وذلك هو المعهود في المجاز فان اللفظ
يحمل على حقيقته ما لم يظهر ارادة المجاز فاذا ظهر ذلك حمل على
المجاز لوجود القرينة الصارفة عن الحقيقة وذلك لا ينافي وضع

اللفظ للمعنى الحقيقي ويحمل عليه اذا انتفى الصارف عنه ويمكن
ان يقال ان هذا الاشتراط ترتيب الوضع بعكس ما قاله المعترض
وذلك انه لو كان الحمل على التخصيص لرفع محذور منافات الحكمة
لزم ان لا يتعين التخصيص مع احتمال غيرها احتمالا مساويا
له فان هذا المحذور يندفع بكل من التخصيص وغيره ولا ظهور
للتخصيص حتى يرجح على الفائدة الاخرى بفرض المساوات فيجب
ان يتوقف في فائدة الشرط ولا نراهم يفعلون ذلك فانهم في
هذه الصور يحملون الكلام على ارادة التخصيص ولا يلتفتون الى
الامر الاخر وكيف لا والاتفاق على ان التخصيص من جملة فوائد
الشرط فالقائلون بحجية مفهوم الشرط والنافون له اطبقوا ولم يختلفوا
فيه وانما الخلاف في انه هل يتعين من بين الفوائد بالارادة ام لا
فالنافي للحجية نفى ذلك والقائلون بالحجية على اختلافهم في المدرك و
المنشاء قالوا به ومقتضى ما قالوه ان لا يكون لهذه الفائدة مزية
على غيرها ولا تثبت الا مع الترجيح على غيرها من الفوائد المحتملة وانما
تثبت المزية بالترجيح لو رجحت على ما يساويها بحسب الامور الخارجة
عن اللفظ فيكون اللفظ هو المرجح لها ويعود الامر الى الوضع كما
هو المطلوب ولا يمكن ان يقال ان الترجيح على غيرها ليس مع
فرض التساوي بل الترجيح لاجل ان هذه الفائدة هي الراجحة

بعينه

حقيقة ولان ما عداها من الفوائد لا يساويها فمن ثم تعينت من بينها
لان ذلك مردود قطعا لان غيرها من الفوائد قد يكون اظهر منها
وقد يتعين ارادته واذا جاز ذلك جاز ان يكون مساويا لها او
منه يظهر ما قلناه وقد يجاب عن ذلك بان ترجيح هذه الفائدة لغلبتها
وابتناء التعليق عليها في الاكثر ولا ريب ان الغلبة تفيد ظنا بالارادة
وهي ظنية عقلية فلا يجب الاستناد الى اللفظ ولو فرض معارضة
الظن الحاصل من هذه الغلبة بظن ارادة غير التخصيص من جهة
اخرى وذلك بان يكون الظن الحاصل في غير التخصيص اقوى من
ظن التخصيص حتى يحصل التعادل بضم الغلبة فلا يعلم وجوب
الحمل على التخصيص لحصول التكافؤ بين الفائدتين على هذا
التقدير نعم لو علم من مذهب القائلين بالمفهوم تعين الحمل على
التخصيص في هذه الصورة ايضا لزم الاستناد الى اللفظ و
الاستفادة من كلامهم مشكل وان كان في ذلك اظهر حيث
قالوا يجب الحمل على التخصيص ما لم يظهر خلافه ويصدق على الصورة
المذكورة ان خلاف التخصيص فيها غير ظاهر فان قلت اذا كانت
الدلالة اللفظية منحصرة في الدلالات التي قلناها فدلالته تضمنية فان
الموضوع له هو الثبوت والانتفاء عند الانتفاء واللفظ دال على المجموع

بالمطابقة وعلى كل من الامرين بالخصوص بالتضمن وقد قيل ان
الدلالة التزامية وفيه مع ما قد عرفت من دخول الانتفاء في حد
الوضع فلا يكون التزاما ان الالتزام الدلالة على الخارج اللازم وهذا
ليس بخارج على ان الدلالة الالتزامية غير مجدية الا اذا كان اللازم لازما
بحسب الوجود بحيث لا ينفك عنه في الخارج والمعتبر عنه في دلالة
الالتزام اللزوم الذهني وقد يكون بين الملزوم ولازمه الذهني معاندة
في الخارج كما في مثال العمى والبصر من لوازم العمى في الذهن وبينهما
معاندة في الخارج والمراد في هذا المقام ان الانتفاء عند
الانتفاء مراد ومقتضى الدلالة الالتزامية فهمه باللزوم الذهني
والفهم غير الارادة على ان اللزوم الذهني منتف هنا وان تصور
عند الثبوت لا يستلزم تصور الانتفاء ومما قلناه تبين ان
القول بالدلالة اللفظية هنا يستلزم القول بكونها تضمنية
ولكن لم اجد بذلك مصرحا من ائمة الفن وظاهر كلامهم ينفي
ذلك واما العقل فهو الذي اعتمده الاكثر من اصحابنا المتاخرين
في المسئلة وبيانه على ما ذكره المحقق الشرواني في تعليقاته
على المعالم ان اللفظ لما كان وافيا بالمطلوب والحكيم المقصود
بالافادة ولم يكن غرض يتعلق بذكر الشرط فالظ انحصار الظن بانه

لانتفاء

لانتفاء الحكم في غير محل الشرط والا لصار الشرط لغوا عبثا لا يحتاج
الى ذكره وان لم يكن يحتاج الى تركه ايضا لان ما لا حاجة في ذكره
وتركه فالواجب عند الحكيم العاقل تركه لان العبث فعل
ما لا فائدة فيه فعليه لا ترك ما لا فائدة في تركه فحاصل الاستدلال
ان المعلوم او المظنون انحصار فائدة الفعل المذكور في انتفاء
الحكم في غير محل الشرط فلولاه لزم العبث اما يقينا او ظنا والمعلوم
او المظنون خلو المكلف عن العبث فينتج العلم او الظن بان
الحكم منتف في غير محل الشرط عند المتكلم وهذا التقرير انما يتم اذا
علم انتفاء ما عدا التخصيص من الفوائد ومع هذا الفرض فالنزاع
مرتفع اذ لا خلاف في ارادة التخصيص مع انتفاء غيره من الفوائد
في كلام الشارع والا لزم اللغو والعبث تعالى الله عن ذلك انما
الخلاف في انه اذا دار الامر في الشرط بين ان يكون للتخصيص
او لغيره فهل الاصل الحكم بالتخصيص حتى يظهر خلافه او لا بل
الامر في ذلك يتوقف على دليل منفصل والقائلون بحجية
المفهوم قالوا بالاول والنافون للحجية ذهبوا الى الثاني فالشرط
المذكور من القائل بحجية المفهوم عقلا رجوع الى القول بعدم الحجية
كما لا يخفى وقد اشار صدر المحققين في شرحه على الوافية الى هذا المعنى

والى بيان الوجه العقلى بطور آخر فنقول كل متكلم عاقل يمكنه تادية
مراده بلفظ مطلق اذا لم يكتف به وعبر عنه بلفظ مقيد فعلم انه
اراد بالتقييد ان يفيدنا فائدة لا يصلح اللفظ المطلق لافادتها
هذا اذا كان المتكلم او من يقوم مقامه لاستحالة العبث عليهم دون
غيره من العقلاء فيظن ذلك لعدم استحالته عليهم ولو فرضنا
لن بعض هذه التراكيب كالجملة الشرطية لا فائدة له سوى الفائدة
التي كلامنا فيها مثلا لدليل عقلي او نقلي فلا نزاع في حصول القطع
او الظن بارادتها انما النزاع في صورة يكون هناك فوائد ام
على تحصيل احدها بالارادة في نقول انا وان راينا في كلام العرب
الجمل الشرطية مختلفة لان مدخول اداة الشرط في بعضها ملزوم
اخص من لازمه الذي هو الجزاء لا ريب لن انتفائه غير مستلزم
لانتفائه وفي بعضها مساوله وهذا يلزم من وجود احدهما وجود
الآخر وهو المعنى المنطوقي ومن عدمه عدمه وهو المعنى المفهومي المحتمل
ارادة عدم اللازم على تقدير عدم الملزوم لكن التتبع دلنا على ان
استعمال هذا التركيب في الصورة الثانية اكثر منه في الصورة الاولى
لا بحيث صارت الكثرة سببا لتبادر التساوي او لازمه وهو المعنى
المفهومي الى الذهن بل علمنا التساوي او لازمه من القرينة في غالب

افراد

افراد التركيب الشرطي فاذا سمعنا بعد هذا جملة شرطية لا قرينة على تعيين
ارادة فائدة من الفوائد منها يحصل لنا الظن بتوسط استحالة خلوها
عن الفائدة اصلا او ندرته بان هذا من القسم الغالب هذا هو التحقيق للمقام
ولكني لا اجد علة مثل هذا الظن لعدم دليل قطعي على اعتباره وخروجه
من الاصول الثابتة عندنا وهو منع اتباع الظن واما الاجماع الذي
ادعي على كفاية الظن في الدلالة اللفظية فهو لا ينفع في المعاني المطابقية
والالتزامية التي يكون لزومها عنا سواء كان العلاقة عقلية او عرفية
لا يتفق معها الانفكاك وان لم يكن مستحيلا كيف ولو لم يكتف
بالظن فيها لانسد طريق الحكم علينا اذ اكثر الاخبار خالية عن
القرينة المفيدة للقطع بمراد المعصوم واما غيرها فدعوى الاجماع
فيه لا شاهد لها وعدم العلم بالظن فيه غير مستلزم لمحذور راسا
انتهى وما ذكره من منع حجية هذا الظن مدفوع بان الظن الممنوع
منه هو الظن في نفس الاحكام الشرعية لانها توقيفية يجب اخذها
من الشارع واما الموضوعات فالظن فيها معتبر ولذا ترى الفقهاء
يرجعون فيها الى غير الشرع من اللغة والعرف والطب واهل
الخبرة من ارباب المتاجر والصنائع والى القرائن العقلية في تعيين
المجازات وقد ادعى السيد المرتضى الاجماع على قيام الظن مقام

العلم في كل مقام يتعذر فيه العلم وهذا منه فان العلم بمراد الامام عم لا
يكاد يحصل في موضع الا نادرا ولذا اقيم الظن مقامه سواء كان الظن
راجعا الى الوضع او غيره كالاستقراء والتتبع فيما نحن فيه ومثل
هذا الاستقراء هو مستند اللغويين والنحاة في اثبات المطالب
اللغوية والنحوية ومعلوم انه لم يبلغ العلم في جميع ما قالوه فلو لم يكن
معتبرا لزم سقوط معظم اللغة المحتاج اليها واما الشرع فلدلالة الاخبار
على ذلك منها ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن ابيه عن ابن
ابي عمير عن جميل عن ابي عبد الله عم قال له رجل جعلت فداك
ان الله تع قال ادعوني استجب لكم وانا ندعوا فلا نستجاب لنا فقال
انكم لا توفون الله بعهده فانه تع يقول اوفوا بعهدي اوف بعهدكم
والله لو وفيتم لله سبحانه لوفى لكم وما رواه المشايخ الثلثة في الصحيح
من عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عم عن قوله تع فمن شهد منكم
الشهر فليصمه قال ما ابينها من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه وفي
عنه عم اذا دخل شهر رمضان فلله فيه شرط قال الله تع فمن
شهد منكم الشهر فليصمه فليس للرجل اذا دخل شهر رمضان ان
يخرج الحديث وفي باسناده عن ابي ايوب عن ابي عبد الله
في تفسير قوله تع فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه قال فلو سكت

لم يبق

لم يبق احد الا تعجل ولكن تاخر فلا اثم عليه وفي تفسير العياشي عن الحسن
بن زياد قال سالته عن رجل طلق امرئته فتزوجت بالمتعة ايحل
لزوجها الاول قال لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح
عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق
واستدل ايضا بما رواه الصدوق ره في المعاني الاخبار وعلي بن
ابراهيم في تفسيره عن الصادق عم في قوله عز وجل في قصة ابراهيم عم بل
فعله كبيرهم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون قال ما فعله كبيرهم وما كذب
ابراهيم عم فقلت وكيف ذلك قال انما قال ابراهيم فاسئلوهم
ان كانوا ينطقون فكبيرهم فعل وان لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم
شيئا فما نطقوا وما كذب ابراهيم ولا دلالة فيه على وجوب اعتبار
المفهوم بل على جواز ارادته ولا كلام فيه وبما رواه في الفقيه في باب
الشقاق في الصحيح عن ابن ابي عمير عن هشام بن الحكم انه ناظر هو
وبعض المخالفين في الحكمين بصفين عمرو بن العاص وابي موسى
الاشعري فقال المخالف ان الحكمين لقبولهما الحكم كانا مريدين للا
صلاح بين الطائفتين فقال هشام بل كانا غير مريدين للاصلاح
قال من اين قلت هذا قال هشام من قول الله تعالى ان يريدا
اصلاحا يوفق الله بينهما فلما اختلفا ولم يكن اتفاق على امر

ولم يوثق منهما علمنا انهما لم يريدا الأصلح ولا دلالة في هذا ايضا فان
احتجاج انهم بنفي اللازم المستلزم لنفي الملزوم وذلك
من لوازم المنطوق وليس من المفهوم في شيء وبتقرير النبي صلى الله عليه وسلم
يعجب عمر من التقصير في السفر مع الأمن فاجابه اياه
بانه صدقة تصدق الله عليكم فاقبلوا صدقته ورد بمنع كون
التعجب لدلالة مفهوم الشرط على الاتمام عند الأمن بل لارتفاع
سبب القصر وهو الخوف فيجب الاتمام لكونه الفرض الأصلي وبانه صلى الله عليه وسلم
لما نزلت استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين
مرة فلن يغفر الله لهم قال صلى الله عليه وسلم لأزيدن على السبعين وهو دليل
انه فهم من ذلك ان حكم الزيادة غير الأصل وليس الا الدلالة
المفهوم ورد بمنع صحة الخبر لاستحالة استغفار الكفار وفاقا
ولأنه عم اعرف الناس بمعاني الكلام وذكر السبعين مبالغة
في اليأس وقطع الطمع لا القصد العدد فكيف يقول مع ذلك
لأزيدن على السبعين ولو صح لحمل على اظهار كمال الرأفة
بالأمة واستمالة قلوب الأحبار بذلك والحق عدم خلو هذا
الدليل وما قبله من التأييد وبان وجود الشرط لا يستلزم وجود
المشروط فلو لم يستلزم عدمه عدم المشروط لكان كل شيء شرطا

لغيره وهو باطل وبان كلمة ان مثلا ادات شرط باتفاق النحاة ومعنى
كونها كذلك انها تدل على ما تقترن بها شرط لما بعده والشرط ما ينتفي
بانتفائه المشروط لاتفاق الفقهاء على ذلك والأصل عدم النقل
في كل ... وهذان الوجهان ضعيفان جدا ومنشأ الوهم
اختلاف الاصطلاح في معنى الشرط كما عرفت والتمسك بأصالة
عدم النقل لا ينقطع مع القطع بالخلاف وبان التعليق على الشرط
لا بد له ان يكون لانتفاء المشروط عند انتفائه وهو المطلوب او لوجود
المشروط عند وجوده فيكون سببا ومنه يحصل المطلوب ايضا فان
الأصل عدم تعدد الأسباب فيكون السبب متحدا واذا اتحد انتفى
المسبب بانتفائه بل كان اقرب الى الانتفاء مما اذا فقد الشرط الذي
ليس بسبب وفيه نظر لانه ان اراد بالسبب ما له دخل في التأثير والعلية
منعنا كون الشرط المعلق عليه الحكم سببا بهذا المعنى والسند ظ
فان السببية بهذا المعنى غير ثابتة في التعليق وفاقا اذ قد تعلق على
المسبب والمتأخر عن السبب والمقارن في الوجود وان اريد به المعنى
الأعم فلا يصح الاستناد الى الأصل هنا اذ المخالفة ان كانت
من جهة المسبب انتفاؤه بمخالفة الأصل لا بواسطة المفهوم ولا
فالأصل فيما يوافق الأصل مقارنته لكل شيء موافق للأصل

او مخالف له على ان نفي سببية الغير للمشروط لا ينافي وجوده معه
في المحل والظاهر القائلين بالمفهوم القول بالعموم لا فرق
في مفهوم الشرط بين الشرط الصريح كان ولو الموضوعتين لافادة
معنى الشرط لغة والشرط الضمني وهو الاسم المتضمن لمعنى الشرط
كاذا وكلم المجازات نحو من وما وغيرهما لان حجية مفهوم الشرط لما يفهم التعليق
او للزوم اللغو والعبث او نقض الواضع والكل مشترك في الكل
ولذا ترى الفقهاء والمفسرين وائمة اللغة والأدب يتمسكون
بالمفهوم في الألفاظ الضمنية كما يستدلون به في الأدوات الصريحة
في الشرط الناصة عليه بحسب الوضع وربما ظهر من بعض كتب الفقه
والأصول ان الخلاف في التعليق بان خاصة قال في ... البحث السادس
في ان الأمر المعلق بشرط عدم عند عدمه اختلف الناس في
ان الأمر المعلق على الشرط بحرف ان هل يعدم بعدم الشرط ام لا
وفي باب الأمر المعلق على شيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك
الشيء المعبر ام لا وفي الحصول الأمر المعلق على شيء بكلمة ان
عدم عند عدم ذلك الشيء والخلاف فيه مع القاضي ابي بكر
واكثر المعتزلة ... مستصفى الغزالي ومعتمد البصري لما قيل
ان الحصول ماخوذ من المستصفى والمعتمد وفي زبدة الأصول

الحادي لما ثبت الحصول الأول والجزاء المعلق على شيء بان عدم عند
عدمه والظاهر ان ما ذكروه ليس تخصيصا لمحل النزاع بالشرط المقرون
بان بل هو تعبير عن محل النزاع بما يعبر به عنه في الغالب فان ان
الشرطية هي اصل كلمات الشرط واكثرها ورودا في الكلام واذا
وكلم المجازات وانما تفيد معنى الشرط لتضمنها معناها واما
لو فهي شرط صريح موضوع لافادة التعليق ولا فرق بينهما وبينها
وبين ان من هذه الجهة ولكن افترقا من وجه آخر وعدم ذكرهم لها
قرينة على ان فيما قالوه مثال وليس المراد قصر الخلاف عليها
مع انه لا يمكن ان يكون الخلاف في الشرط الصريح
وكلامهم في مقام الاستدلال على المسألة دال على
ان محل النزاع اعم من التعليق بان فانهم استدلوا بان كلمة ان
حرف شرط والشرط يلزم من عدمه العدم وبانه ان لم يلزم من عدمه
العدم ولا يلزم من وجوده الوجود لزم جواز تعليق كل شيء على
كل شيء ولا يفهم من هذا وغيره ان محل النزاع عام غير مختص بان
وكلام الحاجبي والعضدي وصاحب التعاليق عام يشمل الجميع بل
نجم الأئمة وانما اوجب ابهام كلمات الشرط لأنها كلها بالجزم لتضمنها
معنى ان التي هي للابهام فلا يستعمل في الأمر المتيقن المقطوع

بد لائق فجعلت العمود في اسماء الشرط لاحتمال الوجود
والعدم في الشرط الواقع بعد لانه نوع ايضا فالشرط بعد هذه
الاسماء ايضا كالشرط بعد ان في احتمال الوجود والعدم واما
فانهم سلكوا طريق الاختصار بتضمين هذه الكلمات العامة
معنى ان اذ لو كان يطول عليهم الكلام لو قال في من ضربت ضربت
ان ضربت زيدا ضربت وان ضربت بكرا ضربت الى ما لا يتناهى
وكذا ما ومتى وساير اخواتها الا ترى الى قوله فانهم سلكوا فانه يدل
على ان مرجع المعنى في هذه الكلمات الى معنى ان غير انهم عدلوا
عنها ايثارا للاختصار مع حصول المراد وقال في مبحث اذا وكلمة
الشرط لطلب جملتين يلزم من وجود مضمون اولاهما فرضا حصول
مضمون الثانية فالمضمون الاول مفروض ملزوم والثاني لازم
ولما كان اذا موضوعا للامر المقطوع بوجوده في اعتقاد المتكلم
في المستقبل لم يكن لمفروض وجوده ولما كان اذا موضوعا للامر
المقطوع بوجوده في اعتقاد المتكلم في المستقبل لم يكن لمفروض
وجوده ولكنه لما كان ينكشف لنا الحال كثيرا في الامور التي توقعها
قاطعين بوقوعها على خلاف ما توقعه جوزوا تضمين اذا معنى ان كما في
متى وساير الاسماء الجوازم فنقول القائل اذا جئتني فانت مكرم كما في مجي الخاطب

غير مرجح وجوده على عدمه بمعنى متى جئتني سواء كان ضمار الجزم قبل متى
وساير الجوازم على ما هو مذهب سيبويه في اسماء الشرط صار بعد
ثابتا اذا لم يوضع في الاصل لقطع المتكلم بوقوع الفعل فيه كما وضعت
اذا جاز ان يرشح الغرض الذي هو معنى الشرط في الحدث الواقع فيها
واما اذا علم ان حدثه الواقع فيه مقطوع به في اصل الوضع يرشح
فيها معنى ان الدال على الغرض بل صار عارضا على شرف الزوال
فلهذا لم يجزم الا في الشعر مع ارادة معنى الشرط وكونه بمعنى متى
وخبرته عروض معنى الشرط فيها لم يلزم عند الاخفش وقوع
الفعلية بعدها ولما كثر دخول معنى الشرط في اذا وخروجه عن اصله
في الوقت المعين جاز استعماله وان لم يكن فيها معنى الشرطية
وذلك في الامور القطعية استعمال اذا المتضمن لمعنى ان لمجي
جملتين بعدها على طرف الشرط والجزاء وان لم يكونا كذلك شرطا
او جزاء كقوله اذا جاء نصر الله والفتح الى قوله فسبح بحمد ربه
الى كثر وقوع الموصول متضمنا على معنى الشرط في اذ دخول الفاء
في خبره جاز دخول الفاء في الجزاء وان لم يكن مع الاول معنى الشرط
كما في قوله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات لهم عذاب جهنم
وقوله وما افاء الله على رسوله الى قوله فما اوجفتم عليه لان الفتن

محققا الوجود في الماضي فلا يكون فيها معنى الشرط الذي هو الغرض
ومنه ايضا قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله والفاء في مثل هذا الموضع
في الحقيقة زائدة وانما رتب اذا والموصول في الايات المذكورة
والجملتان بعدهما كلمة الشرط وجملتي الشرط والجزاء وان لم يكن
فيهما معنى الشرط ليدل هذا الترتيب على لزوم مضمون الجملة الثانية
لمضمون الجملة الاولى لزوم الجزاء للشرط فلتحصيل هذا الغرض
عمل في اذا اجزائه مع كونه بعد حرف لا يعمل ما بعده فيما قبله كالفاء
في فسبح ولان في قولك اذا جئتني فانك مكرم ولام الابتداء
في نحو قوله تعالى اذا ما مت لسوف اخرج حيا كما عمل ما بعد الفاء ولان
في الذي قبلها في نحو اما يوم الجمعة فان زيدا قائم واما زيدا فاني
ضارب للغرض الداعي الى هذا الترتيب هذا كلامه ومقتضاه
ان اذا انما يكون للشرط اذا اخرجت عن وضعها الاصلي و
كانت الجملة المقرونة بها مفروضة غير متحققة الوقوع واما اذا
كانت متحققة فليست للشرط وان شابهته في الصورة وفي
الظ وحيث كان المفهوم تابعا للشرط يلزم سقوطه في المتحقق
فكلما استعملت واريد منها المعنى لان الشرطية حصل لها مفهوم
كما في ان وما لم يكن كذلك فلا مفهوم وهذا التفصيل صحيح لان اريد

بالذات في الامر المتحقق الدلالة بها على التحقق فان الفرض بها والدلالة
على التحقق في استعمال واحد متنافيان واما اذا لم يقصد بها
افادة التحقق فمعنى الشرط فيها ثابت فان التحقق لا ينافي الفرض
كما تقول ان كان الامر على ما تقول وهو كما اقول فكذا وان كان
كما تقول وليس كما تقول فكذا فتحقق الامر لا ينافي فرض تحققه و
فان كان مدخول اذا امرا غير متحقق الوقوع كانت شرطية وصح فيها
اعتبار المفهوم وان كان مفروضا متحققا احتمل ارادة بيان التحقق
لما كما هو الاصل في وضعها فيكون المفهوم معها ساقطا وارادة الفرض
في مدخولها وان كان متحققا في الواقع كما الغالب في استعمالها حيث انها
في الاكثر تستعمل في الشرط فيصح معه ارادة المفهوم ولا يستلزم صحيح
الثاني فانها مع الشرط دل منها على المتحقق والحق لان يقال اذا هو
لفرض المتحقق لا لارادة التحقق وعلى هذا فلا اشكال في وضعها ولا
في شرطيتها فان اريد بها معناها ولو كانت موضوعة للدلالة على
تحقق الوقوع لزم ان يكون وضعها الذي لذلك منافيا لفهم الشرطية
منها بحسب الوضع وحمله القول في المسئلة وحاصل البحث ان
الشرط اما الصريح او ضمني والشرط الصريح ان ولو واما فالخلاف
في مفهومها ظاهر جار ولذلك لو فاتها ادات موضوعة للشرط كان وان

افادتهما من جهة الاستقبال والمضي والامتناع عليه فاما معنى الشرط
وهو الفرض والتقدير فهو حاصل فيهما قطعا وهي دالة عليه بالوضع
ويوهمه كلام الاصوليين من قصر الخلاف على الشرط بان فقد
تقدم الكلام ولا الا ان غرضهم التمثيل بما يعبر به عن الشرط في اللغة
وما ذكره النحاة من ان لو لامتناع الثاني لامتناع الاول شاهد على
اعتبار المفهوم فيهما وذلك لان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء
الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم الا اذا كان مساويا ولا يتحقق
المساوات الا اذا كان المفهوم مرادا من اللفظ فالمعنى ح ان
الاول ملزوم للثاني وجودا وعدما فيقتضي وضع لولا امتناع
الشرط يلزم امتناع الجزاء بهذا التقريب والمفهوم وان كان
معتبرا في الشرط بان لكن لا دلالة فيهما على انتفاء الشرط فمن ثم
لا تدل على الامتناع واما اما فالمفهوم فيها كمفهوم ان ومعنى
اما زيد فمنطلق ان يكن شيء فزيد منطلق والمعنى ان لم يقع شيء
في الدنيا ما دامت الدنيا باقية فلا بد وان يقع فيها شيء فيصير
عدم وقوع الانطلاق على تقدير عدم وقوع شيء فيها فيكون
المفهوم مرادا لكن التعليق فيه تعليق على المحال بسبب التعليق
على المحال واما الشرط الضمني فهو الاسم المتضمن لمعنى ان الشرطية

المفهوم ان

ضربان احدهما ما يتضمنه بحسب الوضع وهي الظروف المبنية وثانيهما
كل موصول او موصوف دخلت الفاء في خبره لان دخول الفاء
انما يقتضي الايذان بالشرط حتى كان الموصول او الموصوف متضمن
له دخيل في معناه ولا يقتضي كونه متضمن له حقيقة تضمن كلمات
الشرط لحروفه ومعنى ان الشرطية ومن ثم لم يشترط فيه الابهام المعتبر
في كلمات الشرط بل جاز ان يكون خاصا كما في قوله تعالى ان الذين
فتنوا المؤمنات فانه مسوق للحكاية عن جماعة حصل منهم الفعل
وكذا لم يجب ان يعامل معاملة الكلمات المتضمنة لمعنى الشرط من
التزام الالغاء في الجواب وكون الصلة فعلا صريحا مستقبل
المعنى ولذا اجاز تجريد خبره عن الفاء مع قصد السببية نحو الذي
ياتيني له درهم ووصله بالظرف وما في معناه مما ليس فعلا صريحا وهو
كثير وبالفعل الماضي كما في الاية فعلم ان ما ذكره النحاة من تضمن
الموصول والموصوف المذكورين معنى الشرط ليس محمولا على ظاهره
بل فيه مسامحة حيث عبروا عن ايذان الفاء بمعنى الشرط بتضمن
الموصول والموصوف ذلك المعنى والامر فيه هين قلت
دخول الفاء على الخبر يقتضي القصد الى معنى الشرط قطعا فانها
مرادة باجماع النحاة باعتبار سبق معنى الشرط الى الفهم عند

دخولها وهذا القدر كاف في اعتبار المفهوم وكونه مفهوم الشرط و
لا يحتاج فيه الى دعوى تضمن الموصوف الموصول معنى الشرط حقيقة
حتى يتوجه ما ذكرنا فان فهم معنى الشرط من الكلام يقتضي انتفاء الحكم
عند انتفاء ما هو الشرط سواء كان استفادته بواسطة الوضع
له كما في الالفاظ الصريحة في الشرط ولما يتضمنه كما في الكلم المحاذات
الغير الصريحة في الشرط او باعتبار القرينة كدخول الفاء في الخبر فان
جميع هذه الصور مشتركة في الدلالة على ما هو مقصد المتكلم من الاشتراط
غاية الامر ان الدلالة في الاول مستندة الى الوضع وفي الاخير
الى القرينة ومن البين ان هذا لا تاثير في اعتبار المفهوم وعدمه
بل المقتضي للاعتبار هو فهم الاشتراط المشترك بين هذه
الاقسام وح فان اريد بكون الفاء مؤذنة بمعنى الشرط انها
تدل على ارادة المتكلم وقصده وان الدلالة انما جاءت
من جهتها لا من قبل الموصول فذلك لا ينبغي الشك
فيه لان فرض كون من موصولة يقتضي ان لا يكون الشرط
داخلا في معناها والا لكانت شرطية لكنه لا يقدح في المط لا
لابتنائه على فهم الاشتراط لا على استفادته من الوضع كما اشرنا
اليه وان اريد به ان الفاء مشعرة بارادة الشرط حيث دلها

عليه

عليه كما تؤذن به لفظة الايذان فهو مع كونه خلاف ما يظهر من كلام
القوم حيث جعلوا الفاء داخلة على الخبر مرادة الشرط وادلته
وحكموا بتضمين الموصول والموصوف معنى الشرط عند دخولها
في خبرهما وان ايذانها بالشرط من قبيل ايذان اللام الموطئة
للقسم بالقسم مما يكذبه الفهم السليم عند سماع اللفظ فان
المتبادر من قول القائل من جائك فاكرمه على ان يكون من موصوله
هو معنى هذا الكلام على تقدير جعلها شرطية حتى لا يكاد يظهر
الفرق ولا يقدح في ذلك استعمال غير مبهمة كما في الاية فان
دخول الفاء انما يكون قرينة على ارادة الشرط مع امكانه وهو فيما
اذا كان خاصا ممتنع ولا ترك معاملتها معاملة كلمات الشرط من
التزام الفاء وكون الصلة فعلا صريحا مستقبل المعنى لان تلك
الامور احكام لفظية لا تجري في ان تتبع وضع اللفظ بخلاف اعتبار
المفهوم فانه من توابع دون اللفظ ولو سلم فلا ريب ان دخول
الفاء مما يتقوى به اعتبار القيد ويتاكد معه الدلالة في مفهوم الوصف
ولا اقل من ان يصير المفهوم به متوسطا في القوة والضعف
بين مفهومي الشرط والوصف كما يظهر بالتدبر في قول القائل
الذي ياتيني له درهم وقوله الذي ياتيني فله درهم فانك ترى ان

ولالة الثاني على انتفاء الاستحقاق عند عدم الامتثال اقوى من الاول
ولو كانت ضعيفة مما يشتمل على ادوات الشرط كقوله ان جائني
فله درهم ونحو فالقول باعتبار مفهوم الوصف يقتضي اعتبار المفهوم
هنا لتحقق الوصف مع زيادة والقول بعدم اعتباره لا يوجب
النفي فيه لامكان تاثير الزيادة في الحجية ومن هذا يظهر ان خروج
المفهوم من مفهوم الشرط على تقديره لا يقتضي عدم اعتباره
وان لم نقل باعتبار مفهوم الوصف مع الاصح اعتباره ايضا
كما قرر في موضعه فلحوقه لا يقدح في اصل الدلالة والاعتبار للل
لم يكن بمثابة غيره في الوضوح فتدبر الاقوى حجية مفهوم الوصف
وفاقا لكثير من الفقهاء والاصوليين لان المتبادر من الامر على
الوصف انتفائه بانتفائه ولان الغالب في المحاورات خصوصا
في كلام البلغاء ارادة المفهوم من الاوصاف وقصد الاحتراز
من القيود فيحمل عليه المشتبه او المظنون لحوقه بالاعم الاغلب
اختلف القائلون بحجية المفهوم في عمومه فالمشهور انه يفيد
العموم بل الظاهر من كلام شارح المختصر انه لا خلاف فيه فانه
لا ينقل في ذلك خلافا الا عن الغزالي ثم ارجع كلامه الى المناقشة
اللفظية وجعل النزاع معه راجعا الى تفسير العام ويظهر من

العلامه

العلامه في المختلف في مسئلة تبعية الاسناد القول بانه لا يفيد
العموم حيث قال بعد ما احتج الشيخ ره على المنع من غير سؤر
الماكول برواية عمار عن ابي عبد الله ع قال سئل عن ما يشرب منه
الحمام فقال ما يوكل لحمه فتوضأ من سؤره واشرب بضعف السند
وابتنائه على المفهوم الضعيف قال وههنا وجه اخر ذكرناه ملخص
ما افاده في كتاب استقصاء الاعتبار في تحقيق معاني الاخبار
ما لفظه فاذا سلمنا كون المفهوم المذكور حجة يكفي في دلالته مخالفة
المسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت للمنطوق وهو الوضوء
بسؤر ما يوكل لحمه والشرب منه وهو لا يدل على ان ما لا يوكل لحمه
لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب بل جاز انقسامه الى قسمين احدهما
يجوز الوضوء به والشرب منه والاخر لا يجوز فان الانقسام حكم
مخالف ونحن نقول بموجبه فان ما يوكل لحمه منه الكلب والخنزير
ولا يجوز الوضوء بسؤره ولا شربه لا يقال اذا ساوى احد قسمي
المسكوت المنطوق في الحكم انتقضت دلالة المفهوم ونحن
انما استدللنا بالحديث على تقديرها لانا نقول لا نم انتفاء الدلالة
لحصول التنافي بين المنطوق والمسكوت عنه انتهى كلامه ره
وقال الفاضل المحقق الشيخ حسن طاب ثراه في المعالم بعد

نقل هذا الكلام وعندي في هذا نظر لان فرض حجية المفهوم يقتضي
كون الحكم الثابت للمنطوق منفيا عن غير محل النطق والمعنى
بالمنطوق في مفهومي الشرط والوصف ما تحقق فيه القيد المعتبر
شرطا او وصفا مما جعل متعلقا له وبغير محل النطق ما ينتفي
عنه القيد من ذلك المتعلق ولا يخفى ان متعلق القيد هنا
هو قوله كل ما اي كل حيوان والقيد المعتبر وصفا هو كونه ماكول
اللحم فالمنطوق وهو ماكول اللحم من كل حيوان والحكم الثابت
هو جواز الوضوء من سؤره والشرب وغير محل النطق ما انتفى
عنه الوصف وهو عبارة عن غير ماكول اللحم من كل حيوان
وانتفاء الحكم الثابت للمنطوق يقتضي ثبوت المنع لانه اللازم
لرفع الجواز وذلك واضح وان قرر عروض الاشتباه والتوضيح
بالنظر الى مثال الذي اشار اليه الشيخ اعني قوله ع في سائمة
الغنم زكوة فانه على تقدير اعتبار المفهوم فيه يدل على نفي الوجوب
في مطلق الغنم المعلوفة بلا اشكال او وجه تقريب ما ذكرنا
ان التعريف في الغنم للعموم وهو متعلق القيد اعني وصف
السوم فالمنطوق هو السائم من جميع الغنم والحكم الثابت له
وجوب الزكوة فاذا فرضنا دلالة الوصف على النفي عن غير محله

كان

كان مقتضاه هنا نفي الوجوب عما انتفى عنه الوصف من جميع الغنم
هذا كلامه ره وفيه نظر فان النافي في لعموم المفهوم انما يخفى لان
اللازم للقول بحجيته هو اقتضاء نفي الحكم الثابت للمنطوق من غير محل
النطق على وجه رفع الايجاب الكلي فلا ينافي الايجاب الجزئي وهو
صريح كلام العلامه حيث قال وهو لا يدل على ان كل ما لا يوكل
لحمه لا يتوضأ سؤره ولا يشرب بل جاز انقسامه الى قسمين فما ذكره
من ان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منفيا
عن غير محل النطق ان اريد به السلب الكلي فهو ممنوع كيف وهو غير محل
النزاع وان سلم لكن لا يجدي نفعا مع ان المنطوق والمفهوم
من اقسام الدلالة كما صرح به شارح المختصر وغيره وانما سميت
بذلك نظرا الى موضوع الحكم فان كان مذكورا كان دلالة اللفظ
على حكمه منطوقا سواء ذكر الحكم كو نطق به اولا والا كان مفهوما
لكن وعلى هذا فالمنطوق في المثال المفروض هو دلالة اللفظ على
جواز الوضوء والشرب من سور الماكول اللحم من الحيوان وكذا المفهوم
هو دلالته على المنع من سؤر غير الماكول من الحيوان وان جعلت
المنطوق والمفهوم وصفين للحكم كما يظهر من كلام ابن الحاجب
كان المنطوق والمفهوم هنا نفس الحكم لا موضوعها او الصواب

لكن يرد ان ما ذكر من الاحتجاج على حجية المفهوم على تقدير تسليم دلالته
يدل على عمومه فان المتبادر من قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك
هو عدم تحقق الاكرام مطلقا اذ هو بمنزلة قولنا والشرط في اعطائه
الاكرام واليف فلو وجب الاعطاء من دون تحقق الاكرام الذي
هو شرط لم يكن للشرط مدخلية في الحكم فيلزم اللغو والعبث المنفيان
اذ كما ان الغاء الاشتراط يحصل على تقدير موافقة المسكوت عنه
بجميع افراده للمنطوق فكذلك على فرض الموافقة في الجملة بالنسبة الى
البعض الموافق   النهي في العبادات يقتضي الفساد بمعنى
عدم اجزاء المنهي عنه وعدم حصول الامتثال به وهذا مما لا ريب
فيه بل ربما ظهر من بعضهم انه مجمع عليه واما في غير العبادات
كالمعاملات والايقاعات ففي اقتضاء النهي فيه الفساد بمعنى
عدم استتباع الاثر اختلاف شديد واقوال شتى والذي
اختاره العلامة ره واكثر المتأخرين من اصحابنا ومن العامة
عدم الدلالة مطلقا نظرا الى ان مدلول النهي هو التحريم وانه لا منافاة
بينه وبين استتباع الاثر ولذا جاز التصريح من الشارع بالتحريم
وصحة المحرم بمعنى ترتب اثره عليه على تقدير حصوله من دون
تناقض وهذا واضح بالقياس الى مدلول الصيغة ولفظ التحريم

بحسب

بحسب اللغة ومقتضاه انتفاء الدلالة على الفساد لغة فقط لا
مطلقا كما هو المطلوب والذي يقوى في نفسي ان النهي يدل على الفساد
شرعا كما اختاره السيد والشيخ وكثير من الاصوليين بشرط ان يكون
تعلقه بالمنهي عنه لعينه كبيع الميتة والخمر ونكاح المحرمات او وصفه
اللازم كبيع الملامسة والمنابذة ونكاح الشغار واذا كان الامر
خارجا عنه مفارقا اياه كالبيع وقت النداء وبيع الغصب فانه
لا يقتضي الفساد وقد صرح الشهيد ره في قواعده بهذا التفصيل
واختاره المحقق الشيخ علي في شرح عد وكلام الفقهاء في كتب
الفروع يعطي ذلك فانهم كثيرا ما يعللون الفساد في المعاملات
بتوجه النهي الى اركان المعاملة ويفرقون بين ذلك وبين تعلقه
بامر خارج كما في البيع وقت النداء ومرجعه الى التفصيل
الذي قلناه وقد حكى القول به ايضا عن الشافعي من العامة واكثر
اصحابه واختاره الفخر الرازي في المعالم والامدي في الاحكام
والبيضاوي في المنهاج وادعى الامدي الاجماع على عدم الفساد
اذا كان النهي لامر خارج وهو يقتضي ذلك لان اطلاق القول
بالفساد شرعا في كلام بعض الاصوليين محمول على ما عدا تلك
الصورة فيرجع الى ما ذكرناه من التفصيل والدليل عليه وجهان

الاول ان العلماء في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون بالنهي
في ابواب البيوع والانكحة والايقاعات وغيرها على فساد المنهي
عنه من غير توقف كما يعلم بالتتبع وليس ذلك باعتبار كون الفساد مدلولا
لصيغة النهي كما عرفت من انه بحسب اللغة انما يفيد مجرد
التحريم ولا علاقة بينه وبين الفساد بمعنى عدم استتباع الاثر
فتعين ان يكون لفهمهم في عرف الشرع الى ما يستلزم الفساد واستلزامه
ولا نعني بالدلالة الشرعية الا هذا وانما خصصنا الحكم بالمنهي عنه لعينه
او وصفه اللازم لان التمسك بالنهي على الوجه المذكور انما وقع
فيما دون المنهي عنه لوصفه المفارق فان الاكثر ذهبوا الى
صحة المعاملة فيه ولم يحكموا بالفساد لاجل النهي كما في البيع وقت
النداء وما شاكله من المعاملات المحرمة بالاسباب الخارجة
ولا يلزم من دلالة النهي على الفساد في القسم الاول دلالته
عليه في هذا القسم ايضا اذ المراد دلالة النهي المتعلق بما هو
من قبيل الاول دون مطلق النهي او دلالة النهي على ما يقتضي
الفساد على تقدير تعلقه به كما في النهي عن العبادات فانه يقتضي
الفساد لغة بمعنى انه يدل بحسب اللغة على ما يقتضي الفساد لو كان
متعلقه عبادة وليس معنى دلالته عليه انه نفس مدلوله اللغوي

او ما هو في

او ما هو دخيل فيه والا لزم ان يكون دالا عليه لغة في المعاملات ايضا
ولم يعقل التفصيل والفرق بين اقسام المنهي عنه ضرورة
ان تعلق النهي بالمنهي عنه لا يقتضي تغيير معنى النهي وكذا
القول في دلالة النهي على الفساد شرعا فانه ليس المراد انه مدلول
صيغة النهي بحسب الشرع او داخل فيه حتى يلزم اطراد الدلالة
في جميع الاقسام كيف ولو كان كذلك لزم امتناع النهي عما
لا صحة له اصلا كالزنا وشرب الخمر وغيرهما فان الحكم بالفساد انما
يصح فيما له جهة صحة بالنظر الى اصل الطبيعة كالمعاملات والايقاعات
واما ما لا صحة له كذلك فلا يعقل فيه الحكم بالفساد بوجه وبالجملة
فليس المراد من الدلالة في قولهم النهي يدل على الفساد ان
معنى الفساد يتبادر من نفس الصيغة ويفهم منها عند الاطلاق
كالتحريم على ما توهمه ظاهر العبارة بل المراد ان الفساد من اللوازم
العقلية لمدلول النهي بشرط تعلقه بامر مخصوص كالعبادة مثلا
او انه مدلول النهي المتعلق بالامر الخاص باعتبار وضعه له
بخصوصه والدلالة في العبادات بالمعنى الاول فان الفساد
فيها من لوازم معنى النهي لغة اعني التحريم وليس مدلولا للنهي
الخاص المتعلق بالعبادة للقطع بانتفاء الوضع بهذا الوجه لغة

وفي غيرها كحمة المغشيين فان استدلال الفقهاء بالنهي فيه يمكن
ان يكون لغلبة استعمال النهي المتعلق بالامر المخصوص في الفساد
شرعا حتى افاد من غير قرينة او لوضعه في الشرع لما يستلزم لما يستلزم
الفساد عقلا بشرط المتعلق كما في العبادات وهذا بعيد والاظهر
الاول وربما يقال ان المراد بالدلالة شرعا انه ثبت بالادلة
الشرعية ان النهي حينئذ يفسد ومعنى دلالة النهي على الفساد
حينئذ كاشف لوروده وان لم يكن مقتضيا له ولا ريب في بعده
لان المقتضي للفساد على هذا التقرير هو الدليل الدال عليه
دون النهي مع ان الفقهاء في جميع المسائل انما يستدلون
بالنهي من دون اشارة الى امر اخر وترك ما هو مناط الاستدلال
والتمسك بما لا يدل كما ترى واعترض على الدليل بوجوه الاول
انه لا حجية في قول العلماء ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في
محل النزاع اذ الخلاف اشتهر فيه طبقا وجوابه ان قول العلماء
ههنا حجة وان لم يبلغ حد الاجماع فان المسئلة من موضوعات
الاحكام وهي مما يكتفى بمطلق الظن اجماعا ولا ريب في
حصول الظن القوي من قول الفقهاء ان لم نقل بالعلم
ولا اقل من ان يكون كالظنون الضعيفة الى حصله من اقوال

نقل الاجماع على الحرام او البطلان في موضوعات الاحكام

اهل اللغة فكما جاز التعويل عليها في اثبات الوضع اللغوي فكذا
يجوز التعويل على اقوال العلماء في الوضع الشرعي نعم لو كان القصد
من الدلالة الشرعية بيان قاعدة شرعية هي ان كل منهي عنه
كانت المسئلة من مسائل الاحكام توقف الاحتجاج عليها على تحصيل
العلماء على مبلغه حد الاجماع لكن قد عرفت ان ذلك غير محل
النزاع اذ الكلام في دلالة النهي على الفساد وكان شائعا
معروفا عند الفقهاء بل في عصر الصحابة ورواة الاخبار
وقد تصدى لنقله الفقهاء في العامة والخاصة في كتب الخلاف
والاستدلال ويشهد له انا نراهم يحكمون بالفساد في كثير من
المعاملات المحرمة من الانكحة والبيوع ونحوهما مما يثبت في الشرع
صحته مع انتفاء ما يصلح للاستناد من اية او رواية او غيرهما
من الادلة سوى النهي المتعلق بتلك المعاملة فان الظاهر
انه هو المستند في حكمهم بالفساد ودون شيء اخر اذ احتمال
خفاء الادلة مع المبالغة في الفحص او عدم وصولها الينا
مع كثرة تلك المسائل وعموم الحاجة الى اكثرها بعيد جدا
بل ممتنع عادة والقول بان مستندهم في ذلك الاجماع
او الضرورة ظاهر الفساد اذ الكلام في دليل المجمعين لا اريب

انه غير الاجماع والضرورة لتاخرهما عنه بحسب الرتبة والوجود
فتعين ان يكون دليلهم في تلك المسائل هو النهي وبالجملة
فادعاء الاجماع في المسئلة غير بعيد عن الصواب ويكفي
بذلك قول الاصوليين ان فقهاء الامصار في جميع الاعصار
لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد مع ان الاستدلال بهذا
الوجه منقول عن جماعة من القدماء المعاصرين للائمة عليهم السلام والمقاربين
لعصرهم ودعوى الاجماع من هؤلاء يقتضي اشتهار الاستدلال
بالنهي على الفساد عند السلف غاية الاشتهار وهو لا ينفك
بحسب العادة عن بلوغه حد الاجماع كما هو المطلوب ولا
ينافي ذلك ما ذكر من ان النزاع في دلالة النهي على الفساد ظاهر
جلي فان كثيرا من المسائل الاجماعية صارت باعتبار عروض
شبهة محلا للتشاجر والنزاع كحجية خبر الواحد ووجود الفاظ
العموم وكون الامر للوجوب والنهي للتحريم وغيرها من المسائل
فانا نعلم قطعا ان العلماء في جميع الاعصار كانوا يستدلون
باخبار الاحاد في مسائل الفروع ويعولون بها حتى حصل لهم علما
ضروريا حاصلا من التتبع مع اشتهار الخلاف في حجية خبر الواحد
حتى ان السيد المرتضى ره ادعى ان بطلانه من ضروريات

المذهب كبطلان القياس وكذا نعلم ان مدار العلماء في كثير
من المسائل على التمسك بلفظ كل وجميع والجمع المحلى والنكرة في سياق
النفي على ارادة العموم مع فقد القرائن مع ان جماعة من
الاصوليين ادعوا ان تلك الالفاظ حقائق في الخصوص او
مشترك بين العموم والخصوص وكذا الامر في الامر والنهي وغيرهما
والسبب في وقوع الخلاف في تلك المسائل مع كونها اجماعية ان
الاجماع فيها نظري يتوقف الاطلاع عليه على مزيد بحث وتتبع
لطريق السلف وتصفح لاثارهم فلا يحصل مع فقد الالة واهمال
النظر فيقع الخلاف كما في سائر المسائل النظرية مع انه لو كان
ضروريا لم يمتنع معه النزاع ايضا فان سبق الشبهة الى الذهن
يمنع من حصول العلم بالضروريات ومن ثم وقع الخلاف في
كثير منها كما هو مسطور في محله الثاني ان كلام العلماء في النهي
عن المعاملات مضطرب فانهم كما يستدلون بالنهي على
الفساد في المعاملات فكثيرا ما يصرحون بعدم اقتضاء النهي
في المعاملة الفساد وليس التمسك باحد الكلامين اولى من
التمسك بالاخر وجوابه ان المصرح بعدم الاقتضاء ان كان
ممن يرجح ذلك واختاره فتصريحه به في جزئيات الفروع كخلافه

في الأصول لا يقدح في الإجماع ولا يقتضي التناقض والاضطراب
وليس تصريحه بعدم اقتضاء النهي الفساد في جزئيات المسائل
إلا كتصريحه أن في حجية أخبار الآحاد مثلاً لعدم الاعتبار
والحجية في المسائل المبتنية عليها وأنه لا يوجب التردد فيما يذكرونه من
الإجماع على حجية الأخبار الآحاد فكذا التصريح ههنا في ذلك
وقد عرفت أن المسألة من قبيل الموضوعات وأن الاستدلال
بقول العلماء فيها لا يتوقف على بلوغه حد الإجماع فحكم البعض
بالاقتضاء وأنه لا أنه كاف في المط وإن صرح بعضهم بالعدم لتقدم
قول المثبت في المسائل الوضعية مع التكافؤ فإن غاية ما يدعيه
النافي غالباً عدم الاطلاع بعد التتبع ولا ريب في أنه لا يقتضي
العدم فلا يعاد من دعوى الوجدان لعدم انفكاكه عن الوجود على
تقدير الصحة وإن كان المصرح بعدم الاقتضاء ممن ذهب إلى
أن النهي في المعاملات يقتضي الفساد فتصريحه بالعدم في بعض
المسائل دليل واضح إلى أنه لا يقول بالفساد مط وأن مذهبه
في ذلك هو التفصيل إذ لا توهم التناقض والاضطراب في كلام
الجم الغفير من العلماء الأعلام مع تشعب المسائل وانتشارها ووضوح
الأصل واشتهاره مما يأبى عنه الطبع السليم وليس حمل كلامهم

على التناقض

على التناقض والاضطراب أولى من الحمل على اختيار التفصيل
فيجب الحمل عليه حفظاً على الصحة بها أمكن وهذا من جملة الشواهد
على أن مذهب الفقهاء فساد المنهي عنه لعينه أو وصفه اللازم
خاصة كما أشرنا إليه فإنا بعد التتبع التام إنما وجدناهم يحكمون بالصحة
وعدم اقتضاء الفساد في المنهي عنه لوصفه المفارق دون غيره
ولا ناقش فيه جماعة من المتأخرين بعد تسليم مطلب الفقهاء
في المسائل المستدل عليها بالنهي على البناء للإجماع يمنع دلالة النهي
على الفساد في المعاملات ولو في المنهي عنه لعينه غفلة من حقيقة
الحال فإنهم إنما ذهبوا إلى الفساد في تلك المسائل لأجل دلالة النهي
ذا الاعتماد على الإجماع فيها اعتماداً على دلالة النهي عليه حقيقة
فقد برز إليه فقد عرفت أن كلام الفقهاء في كتب الاستدلال
يعطي أن مذهبهم في المسألة هو التفصيل الذي قلناه حيث
عللوا الفساد في كثير من المعاملات بتوجه النهي إلى أركان المعاملة
وفرقوا بينه وبين تعلقه بأمر خارج عنها فإن ذلك كالصريح
فيما ذكر من التفصيل على أن ترك البيان في كلامهم يقتضي إرادة
المعهود في كتب الأصول ولم ينقل أحد من الأصوليين
تفصيلاً في المسألة غير ما ذكر فتعين الحمل عليه إذ لو أريد

غيره لوجب البيان وهو منتف وشرذمة من كلامهم على أصل غير معروف
في الأصول ولا مبين في كتب الفروع بعيد جداً بل مقطوع
بفساده الثالث أن استدلال الفقهاء بالنهي إنما هو فيما
يكون المقتضي للصحة مقصوداً على مورد الحل كما في أصل البيع
فإن حلية البيع الذي هو عبارة عن المعاملة الناقلة للملك على الوجه
المعهود عادة إنما يقتضي صحته فيما لم يرد فيه دليل على التحريم إذ
مع وروده ينتفي الحل باعتبار التضاد بينه وبين التحريم ووجوب
بناء العام على الخاص وينتفي معه الدلالة على الصحة قطعاً واللازم
منه فساد البيوع المحرمة للأصل السالم عن معارضة دليل الصحة
فإن الصحة حكم شرعي يتوقف ثبوته على ورود النص من الشارع
فبانتفائه يلزم البقاء على الحكم السابق على البيع وانتفاء
التأثير فيه لمقتضى الاستصحاب ولا نعني بالفساد إلا ذلك و
كذا الكلام في غير البيع من العقود والإيقاعات التي
لا يعم أدلة صحتها موارد التحريم فإن النهي فيها دليل للفساد
لكشفه عن فقد دليل الصحة المقتضي للفساد لا لاقتضائه
الفساد ومدلول صيغة النهي لغة أو شرعاً ولذا تراهم يحكمون
بالصحة إذا كان دليلها عاماً شاملاً لصورة التحريم أيضاً كما

في ذبح الغاصب لعموم ما يدل على إباحة المذكى أعني قوله تعالى إلا
إذا ذكيتم وما ذبح على النصب وقوله ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه ووطي الحائض فإن دليل لزوم المهر كلاً وهو قوله تعالى الولد
للفراش وللعاهر الحجر لا يختص بالوطي المحلل وبهذا يندفع
التناقض المتوهم في كلام الفقهاء حيث قالوا تارة يحكمون بالصحة
المنهي عنه وأخرى بفساده فإنهم إنما يحكمون بالصحة مع عموم دليلها
وشموله المحرم وبالفساد مع اختصاصه بالمحلل فلا تناقض
والجواب فيه كما علمنا من وجوه الأول أن ظاهر احتجاج الفقهاء
بالنهي في فساد المعاملات استنادهم فيه إلى النهي نفسه
كما في استدلالهم به على فساد العبادات واحتجاجهم بالأمر
والنهي على الوجوب والتحريم بل التمسك بالألفاظ مطلقاً
فإن الظاهر من الاحتجاج بها تعويل المستدل على دلالتها بنفسها
لا باعتبار كشفها عما يقتضي ثبوت المدعى ثم إن تكرر الاحتجاج
بالنهي في كلامهم واشتهاره فيما بينهم مع عدم
تعرضهم لما يصرف عن إرادة الظاهر مما يقتضي إرادته
إذ لو كان المراد غيره لوجب البيان لتوفر الدواعي وشدة
الحاجة إلى الأصل المذكور باعتبار كثرة فروعه وانعطاف

وعمومها

كثير من المسائل اليه ولم تجد فى ذلك فى كتب الفقه والاستدلال
عينا ولا اثرا واهمال المعنى المراد من مثل هذا الاصل المتكرر
فى كلامهم مع صرفه عن ظاهره بعيد جدا او انصاف المبناء
على فقد دليل الصحة انما يستقيم مع حصر ادلتها وبيان انحصارها
بمورد الحلال لان عدم وجدان دليل الصحة يقتضى الفساد ضرورة
لان التمسك بذلك لا يتم مع تطرق المنع الى شيء مما ذكر فلو
كان مرادهم من الاحتجاج بالنهى التمسك به نظرا الى الاعتبار المذكور
لكان الواجب لهم ان يثبتوا صحة مقدمات الدليل ولكان يتعرضوا الانحصارها
واثباتها فى المسائل التى استدلوا فيها بالنهى على الفساد ولم نجد
احدا منهم تعرض لذكر شيء من ذلك مع كثرة المسائل المستدل
عليها بالنهى فضلا عن بيانه واثباته ومن المعلوم انها ليست
امورا ضرورية حتى تحال امرها على الظهور كيف والكاشف بان النهى
الجامع لدليل الصحة والنهى الفارق لها فى غاية الخفاء كما سيظهر
لك وجهه والحاصل لان النهى فى المعاملة اذا انقسم الى قسمين
قسم يجامع دليل الصحة وقسم افترقا فلا يصح التمسك
بالنهى الوارد فى معاملة على فسادها حتى يتبين انه من القسم
الثانى وبيانه انما يحصل بما ذكرناه من حصر ادلة الصحة وبيان انحصارها

لانهم

لانهم المعاملة المحرمة ولان فقد دليل صحتها يقتضى فسادها وحيث
ان ذلك كله مفقود فى كلام الفقهاء مع ظهور الحاجة اليه على
تقدير ارادة المعنى الذى ذكر فلا يصح حمل احتجاجهم بالنهى عليه
ورفع التناقض المتوهم فى كلامهم لا ينحصر وجهه فى البناء على
ذلك لامكان التفصى عنه بما قلناه من الفرق بين اقسام المنهى
عنه كما عرفته مفصلا فان قلت استدلال الفقهاء بالنهى
على الفساد انما يقتضى كون المنهى عنه فاسدا واما فساده لاجل
دلالة النهى فلم يعلم من ذلك وتوضيحه لان قولهم البيع فاسد
مثلا لنهى النبى صلى اشارة الى صغرى الدليل وهى لان البيع
منهى عنه والكبرى المطوية المدلول عليها بالصغرى والنتيجة
هى لان المنهى عنه فاسد لا دلالة فيها على تعيين وجه
الفساد فى المنهى عنه فكما يحتمل لان يكون الوجه
دلالة النهى فكذا يحتمل لان يكون شيئا اخر كفقد
دليل الصحة مثلا فلا يصح التمسك باحتجاج الفقهاء بالنهى
على الفساد فى دعوى دلالته عليه لانه اعم منها قلت
الصغرى المشار اليها بقولهم فاسد لنهى النبى صلى هى
لان فساد البيع مدلول النهى فان معناه لان الحرمة مدلوله

والكبرى المطوية فى هذه الاستدلال ونظائره شيء واحد وهو
لان مدلول خطاب الشرع مما يجب القول به والحاصل لان الاحتجاج
بالنهى على الفساد من قبيل الاستدلال بالامر والنهى وساير
الالفاظ والظاهر منه كما اشرنا اليه استناد المستند فيها الى
دلالة اللفظ نفسه دون امر اخر فكما لان قولهم واجب للامر
وحرام للنهى لان الوجوب مدلول الامر والتحريم مدلول النهى
فكذا معنى قولهم فاسد للنهى ويمكن ارجاعه الى القياس
الذى لا يقتضى تعيين العلة فكذا قولهم واجب للامر وحرام
للنهى والفرق بين المقامين تحكم صرف والقول بنفى
اقتضاء الدلالة اللفظية فى احتجاجهم بالنهى على الفساد و
نظائره باسرها مكابرة بينة على لان رجوع القياس الى ما ذكره
يقتضى فساده على تقدير لان يكون علة الحكم فقد دليل الصحة
ولان صح فى غيره لان النهى فى الصغرى لا تقييد فيه بصدقه
له وفى الكبرى مقيد به على ذلك التقدير فلا يتكرر الاوسط
فى القياس فان قلت هذا وارد على التفصيل فى اقسام
المنهى عنه ايضا فان النهى انما يقتضى الفساد على تقدير
تعلقه بالمنهى عنه لعينه او وصفه اللازم مع انتفاء التقييد به

فى كلامهم

فى كلامهم وقت انتفاء به ثم فان قولهم لنهى النبى صلى اشارة الى
النهى الخاص الوارد فى المسئلة والمفروض تعلقه بالمنهى عنه
لعينه او وصفه اللازم مع لان التقييد باعتبار المنهى عنه
هنا عند الاصوليين ملحوظ فى اطلاقات الفقهاء فلا يبعد
تنزيل كلامهم عليه بخلاف التقييد بفقد دليل الصحة فانه
ليس من تفصيلات المسئلة الاصولية ولا مما تعرض له
الفقهاء فى الكتب الفقهية فحمل الاطلاقات عليه مما لا شاهد
له اصلا الثانى لان دليل صحة المعاملات المحكوم عليها بالفساد
غير منحصر فيما يختص بالمحل عنه هم فان قوله اوفوا بالعقود
يدل على صحة العقود باسرها لكونها جمعا محلى باللام وهو حقيقة
فى العموم ولا يختص بالعقود المحللة نظرا الى الحكم بالوفاء فيها
على ما ذكره بعض المحققين لان تحريم العقد على القول بعدم
اقتضاء النهى الفساد لا يقتضى عدم وجوب الوفاء اذ لو
اقتضاه فاما لان يكون لنفى لزوم العقد المحرم او لنفى صحة
اللزوم لنفى لزومه وكلاهما باطل اما الاول فلا اتفاق على لان
تحريم العقد لا يقتضى عدم لزومه مع بقاء الصحة واما الثانى
فلانه انما يصح على القول باقتضاء النهى الفساد والمفروض

خلافه وقوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم يدل على
صحة التجارة الناشئة عن رضا المتعاملين مطلقا محللة كانت
ام محرمة اما لان التجارة تعم المحرمة فظ واما دلالة الاية على الصحة
فلان التجارة اسم للبيع او المقابلة المأخوذ فيها المعاوضة
مطلقا او لجميع طرق الاكتساب المتناول لما لا معاوضة فيه وعلى
التقادير فالتملك معتبر فيها مأخوذ في حقيقتها ولان
المراد من الاكل في قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم اه مطلق
التصرف في المال كما صرح به المفسرون وشهدت به القرائن
الحالية وتسويغ التصرف فيه اذا كان تجارة مطلقا ولو بعد طلب
المالك اوفى يستلزم الصحة قطعا وينافي الاباحة
المحضة ولانه لولا الصحة لم يجز الاكل منه مطلقا لكونه على تقدير
بطلان المعاملة مقبوضا بالعقد الفاسد وظ الاصحاب
الاتفاق على انه مضمون على القابض والاباحة انما تجدي
لو تجردت عن العقد واما مع الضمانة فهي مقيدة بالجهة لا جهة
المفروض بطلانها ولا ريب لان المقيد ينتفي بانتفاء قيده
ويدل على صحة المعاملة مطلقا بحيث تتناول المحرم منها من طريق
السنة اخبار كثيرة نحو ما ورد من قولهم ع انما يحلل الكلام و

يحرم الكلام وقولهم المسلمون عند شروطهم وقولهم كان ابي ع اذا فتح الرجل
به زرقه فهو تجارة وقولهم في اخبار البلوغ لان الصبي اذا بلغ
اشده جاز له كل شيء الا ان يكون سفيها او ضعيفا وكذا في
الجارية وقولهم البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقولهم انما عبد اقال
مسلما في بيع اقاله الله عثرته يوم القيمة الى غير ذلك من
الروايات المتفرقة في ابواب العقود والايقاعات مما يطلع
عليه بالتتبع قال السيد الفاضل طاب ثراه في مسئلة
البيع وقت النداء بعد ان نقل عن الاكثر القول
بصحة العقد واحتج لهم بعموم ما دل على وجوب الوفاء بالعقود
وقال الشيخ في ط وف وابن الجنيد بعدم الانعقاد ومال
اليه شيخنا المعاصر اما لان النهي في المعاملات يقتضي الفساد
كما ذكره الشيخ او لان العقود المحرمة لم يثبت كونه سببا كما
ادعاه شيخنا قال ولا يمكن الاستدلال على سببيته بقوله تعالى
واحل الله البيع لانه محرم كما هو المفروض ولا بالاجماع لان
ذلك محل الخلاف قال والجواب منع الحصر فانه قوله تعالى الا ان
تكون تجارة عن تراض منكم يتناوله وكذا قوله ع البيعان بالخيار
ما لم يفترقا وغير ذلك من الاخبار الكثيرة المشتملة على الثالث

انه لو كان احتجاجهم بالنهي لانتفاء سببية كما ادعاه المفيد لوجب
القول بفساد كل محرم من العقود التي يدعي توقفها على التحليل كالبيع
والنكاح مثلا مع ان الاكثر على الانعقاد في كثير منها كالبيع وقت
النداء وعقد الفضولي والغبن والمكره ونكاح العبد بدون
اذن المولى وغير ذلك من البيوع والانكحة المنهي عنها لغيرها
وكون النهي فيها لامر خارج لا يقتضي شمول ادلة الصحة المفروض
اختصاصها بالعقود المحللة للقطع بتحريم تلك العقود غاية الامر
استناده الى الجهة الخارجة والتحريم لما يكون ذاتيا تابعا للمحرم
بمقتضى ذاته او وصفه اللازم يكون بالوجوه والاعتبارات
الخارجية كما حقق في محله الوجه الثاني الاخبار وهي كثيرة منها
ما رواه ثقة الاسلام الكليني في في وشيخ الطائفة في يب
في الحسن بابراهيم بن هاشم ورئيس المحدثين الصدوق في من
لا يحضره الفقيه في الموثق بعبد الله بن بكير عن زرارة عن ابي
جعفر ع قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال
ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت
اصلحك الله ان الحكم بن عيينة وابراهيم النخعي واصحابهما
يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا يحل اجازة السيد له

فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله وانما عصى سيده فاذا اجازه
فهو له جائز ورواه ما رواه الكليني والصدوق بطريق فيه موسى
بن بكر عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن رجل تزوج
عبده بغير اذنه فدخل ثم اطلع على ذلك مولاه فقال ذلك
الى مولاه ان شاء فرق بينهما وان شاء اجاز نكاحهما فللمرأة
ما اصدقها الا ان يكون اعتدى فاصدقها صداقا كثيرا وان
اجاز نكاحه فهما على نكاحهما الاول فقلت لابي جعفر فانه في
اصل النكاح كان عاصيا فقال ع انما اتى شيئا حلالا وليس
بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله وذلك ليس
كاتيانه ما حرم الله عليه من نكاح في عدة واشباهه وما رواه
في الحسن بابراهيم بن هاشم ومحمد بن اسمعيل عن منصور
بن حازم عن ابي عبد الله ع في مملوك تزوج بغير اذن
مولاه أعاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم
انه حرام قال له ان لا يفعل الا باذن مولاه وجه الاستدلال
بهذه الروايات انها دلت على ان عصيان الله تع في النكاح
الذي هو من قبيل المعاملات يقتضي فساده وان نكاح العبد
الغير المأذون انما لم يفسد لانه لم يعص الله به وانما عصى سيده

وهذا يحتمل وجهين الأول لان معصية الله في نكاح المملوك
بغير اذن مولاه فرع معصيته لعدم اجازته كما هو المفروض
لا تكون عصيانه فلا يكون عاصيا لله تعالى ايضا وتوضيحه ان معصية
المملوك قد يكون باعتبار مخالفة امر الله سبحانه فقط دون سيده
كما لو فعل شيئا من المحرمات باذن المالك فانه يعص الله
بفعله ذلك ولم يعص سيده وانما يستحق العقوبة من الله
دون سيده واذن السيد في هذا القسم واجازته لا تأثير
له في جواز الرخصة فيه من قبل الله تعالى وذلك واضح وقد
يكون بمخالفة امر الله وامر سيده معا كما لو فعل محرما لم يأذن
فيه سيده فانه عاص لهما بذلك مستوجب للعقوبة منهما عليه
وقد تكون معصية السيد كما لو فعل مباحا لم يأذن
فيه سيده فان عصيان العبد فيه موكول الى سيده فان لم
يجز الفعل ولم يرض بما فعل فهو عاص لسيده ولله ايضا بواسطة
معصيته له فان الفعل وان كان مباحا بالأصل الا انه
قد صار لنهي المولى عنه محرما بالعارض وان اجاز ورضي
لم يعص سيده ولم يعص الله لانه فعل شيئا مباحا بالاصل
وبالعارض فلا يعصي به قطعا ونكاح العبد من دون سيده

من هذا القسم فانه في الاصل مباح له وانما كان معصية لكونه
عصيانا للمولى ظاهرا وحيث تعقبه الاجازة منه تبين انه لم
يكن عاصيا لله ايضا وعلى هذا الوجه يكون قوله عصى سيده مبنيا
على الظاهر دون الحقيقة بخلاف قوله لم يعص الله فان المراد منه
نفي معصيته له في الواقع ويكون الاخبار المذكورة ظاهرة في
اقتضاء النهي الفساد في المعاملات مطلقا فيحتاج في اخراج
المنهي لغيره الى مخصص وفيه نظر لان هذا الوجه مع ما فيه من
التعسف والخروج عن الظاهر بحمل قوله عصى سيده على عصيانه
له في الظاهر مع ارادة الحقيقة في قوله عم ولم يعص الله
غير مستقيم اما اولا فلان العبد بمجرد نكاحه بدون اذن مولاه
يصير عاصيا واجازة المولى له بعد ذلك عفو وتجاوز عنه
كعفو الله وغفرانه في حق العصاة ومن المعلوم ان معصية
السيد مستلزم عصيان الله لفرض طاعته عليه فلا يصح الحكم
بانه لم يعص الله تعالى واما ثانيا فلان الظاهر من قوله لم يعص الله
في نكاحه حتى يكون نكاحه باطلا وانما عصى فيه سيده وعصيانه
سيده لا يوجب بطلان النكاح وهذا انما يستقيم على تقرير
ان الحقيقة من النفي والاثبات معا واما مع ارادته من النفي خاصة

فانه يلزم ان قوله عصى سيده مستدركا في البين لان عصيان السيد
بهذا المعنى لا يقتضي فسادا ولا صحة ولا وجه لايراده في البين
نعم لو قيل عصى الله ولم يعص الله انتظم الكلام وكان من قبيل
وما رميت اذ رميت وكذا لو قيل سيده عصى ولم يعص سيده
واما ثالثا فلان اجازة المولى على هذا التقدير علة لعدم معصيته
وسبب فيه والمستفاد من قوله فاذا اجازه فهو له جائز بعد نفي
المعصية انه غير متوقف على الاجازة بل هو ثابت بدونها الثاني
ان المعصية المنفية في قوله عم لم يعص الله ليست مطلق المعصية
بل المراد منها معصية مخصوصة يقتضي فساد النكاح والمعنى
انه لم يعص الله عصيانا يوجب الفساد كما في نكاح المحرمات
والنكاح في العدة ونحوهما مما يحرم بعينه او وصفه اللازم كما
يدل عليه قوله انما اتى شيئا حلالا وقوله ان ذلك ليس كاتيانه
ما حرم الله من نكاح في عدة واشباهه فعصيان السيد يستلزم
عصيان الله لأن الله اوجب على العبد طاعة سيده فاذا
عصى سيده فقد عصى الله فلا يصح نفي المعصية عنه وانما يصح
نفي المعصية الناشية من اصل النكاح فان معصية الله في نكاح
العبد بدون اذن سيده انما نشأت من عصيان سيده وهو امر

خارج عن النكاح مفارق اياه وحاصل الوجه المذكور ان المعصية
الموجبة للفساد النكاح هي مخالفة امر الله تعالى في نفس النكاح وعصيان
المملوك في نكاحه بدون سيده ليس كذلك فانه قد حصل منه في نكاحه
ذلك معصيتان معصية لسيده في اصل النكاح ومعصية الله باعتبار
مخالفته لسيده ومن المعلوم ان شيئا منهما ليس عصيانا لله في
اصل النكاح فلا يكون عصيانه موجبا لفساد النكاح فمعنى قوله انه
لم يعص الله ولكن عصى سيده انه لم يعص الله عصيانا راجعا
الى اصل النكاح حتى يفسد نكاحه وانما عصى سيده معصية
موجبة لعصيانه تعالى فيما هو خارج عن النكاح وذلك لا يوجب
فساده وهذا نص فيما ذكرناه من التفصيل وحجة على كل من
اطلق القول بالفساد وعدمه فان قلت لو كان التحريم في نكاح العبد
غير موجب للفساد لكونه مستندا الى الخارج لزم صحته مطلقا وان
لم يتعقبه اجازة المولى والتالي باطل بالنص والاجماع قلت
عدم الصحة مع فقد الاجازة من المولى ليس للتحريم بل لاشتراط
رضا المولى في صحة نكاح العبد والمستفاد من هذه الاخبار و
غيرها ان الشرط مطلق الرضا وان كان بعد العقد وقد وجد
في نكاح العبد مع الاجازة ولم يبق عصيانه الا في فعله ذلك

ومتى ثبت انه لا يقتضي الفساد وصح العقد لوجود المقتضي و
انتفاء المانع فقوله ع انه لم يعص الله وانما عصى سيده اشاره
الى الثاني وقوله فاذا اجاز اشاره الى الاول واعترض بوجهين
الاول ان العصيان في الروايه ان حمل على اطلاقه لم يصح
الحكم بعدم معصية العبد لان عصيان السيد عصيان الله
وان حمل على نوع خاص فلا دلاله فيه على المط لاشتراط الخصوصيه
وعدم معلوميتها والجواب ان الخصوصيه المشترطه كما عرفت
ان لا تكون المعصيه مستنده الى امر خارج عن المنهي عنه كما
في نكاح المملوك بدون اذن مولاه لان معصية المملوك
سيده في نكاحه بدون اذنه لما كان مستلزما لمعصية الله
فيه باعتبار فرض طاعته شرعا ولا ريب في كون تلك الجهة
خارجه عن النكاح مفارقة له فنفي المعصيه عنه في قوله ع انه
لم يعص الله ليس الا نفي المعصيه لا تكون من هذا القبيل
وهي المعصيه الراجعه الى اصل النكاح او صفاته اللازمه
ويشهد لذلك قوله انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله
وقوله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تعالى عليه من نكاح في عده
واشباهه وانه لا شبهة في دلالته على الاخبار في بطلان اطلاق

القول

القول بالفساد وعدمه وذلك يستلزم صحة التفصيل المختار
ليس في المشهور تفصيل اخر يمكن الحمل عليه الثاني ان العصيان
معناه مخالفة الامر والسؤال في الروايه انما يقع الا عن تزويج
العبد بغير اذن السيد والمعنى به ليس الا الوقوع بغير اذنه
فالمراد من العصيان هو الوقوع بغير الاذن ولا شك ان
العمومات تقتضي صحة هذا العقد كالفضولي مع ان المسئله
مفروضه فيما اذا كان هناك دليل شرعي يقتضي الصحه
فالمراد من قوله لم يعص الله فعل العبد موافق لقول الله تعالى
يقتضي الصحه غاية ما في الباب انه وقع بغير اذن سيده
فلو كان السيد هو المعقود عليه واتفق العقد بغير اذنه
يكون العقد صحيحا ان شاء امضى وان شاء فسخ فكذا العقد
على عبده لاتحاد دليل الصحه ومقتضاها فالروايه تدل على عدم
اقتضاء النهي الفساد في المعاملات كما عليه المعظم ولو اريد
من العصيان ظاهره لم يصح الحكم بانه لم يعص الله وانما عصى
سيده بل كان الامر بالعكس فانه لم يعص سيده اذ المفروض
انه لم يقع منه نهي وانما عصى الله تعالى في عقده بدون اذن
سيده لنهيه عن تصرف العبد بدون اذن مولاه والجواب ان

ان العصيان انما يستعمل في مخالفة الحكم الشرعي كما في ترك
الواجب وفعل الحرام واطلاقه على مخالفة الحكم الوضعي كمخالفة
مقتضي الصحه غير معهود وانما المعهود فيه اطلاق الفساد والبطلان
على ان الحمل عليه لا يستقيم في قوله ع وانما عصى سيده اذ ليس
للسيد قول يقتضي الصحه حتى يكون فعل العبد مخالفا له وحمل
العصيان هنا على حقيقته تفكيك ركيك لا يلائمه الحصر مع
ارادة المعنى المذكور في قوله لم يعص الله فيكون اثباتا للمعنى المنفي
هناك فلا يصح التفكيك على ان الحمل على الحقيقه في قوله عصى
سيده متعذر بناء على ما ذكرنا من ان العصيان مخالفة الامر
وان السؤال انما وقع عن تزويج العبد بدون اذن سيده فينبغي
الحمل على ما يوجب العقوبه في الجمله وان لم يكن لمخالفة الامر فيلزم
الخروج عن ظاهر اللفظ في الموضعين مع التفكيك لحمله فيهما على
معنيين مختلفين مع ان امتناع الحقيقه في قوله عصى سيده
انما اقتضى الصرف عن الظاهر في قوله لم يعص الله للزوم التفكيك
بدونه على ما يفهم من كلامه والا فالحمل على المط فيه يمكن بارادة
نفي العصيان على بعض الوجوه فالعدول عنه ليس الا للفرار
عن لزوم التفكيك والحمل على المعنى المذكور كما ترى فيما وقع

الفرار

الفرار منه والصواب ان يقال ان العصيان في قوله ع لم يعص الله
جار على اصله اعني مخالفة الامر والمعنى انه لم يخالف امر الله في
النكاح فانه لم يمنعه من النكاح ولم يحرم عليه وفي قوله عصى سيده
مبني على تنزيل العباره منزلة النهي فانها قاضيه بمنع استقلال
العبد بالنكاح واشباهه مما يجب ان يصدر عنه عن امر المولى
ورايه او محمول على فعل ما يوجب العقوبه وان لم يكن لمخالفة
الامر مجازا ولا يلزم التفكيك القبيح للمناسبة الظاهره بين
المعنيين وصحة الحصر بالقياس الى المعنى المنفي بخلاف الحمل
على مخالفة مقتضى الصحه على ما عرفت ويمكن حمله في الموضعين
على ما يوجب العقوبه مط اما في عصيان السيد فلتعذر الحقيقه
الموجب للحمل على المجاز واما في عصيان الله فلئلا يختلف المعنى
في القرينتين وح فلا يلزم التفكيك غايته الامر حصول المعنى
في احدهما بمخالفة الامر وفي الاخر بامر اخر غير ذلك وهذا لا يوجب
التفكيك في المعنى المراد من لفظ العصيان ثم لا يذهب عليك
ان حمل قوله ع لم يعص الله على موافقة فعل العبد لقول الله
المقتضي للصحه انما يكون لو كان المقتضي للصحه عاما متناولا
للحرام ايض وقد صرح المعترض فيما حكينا عنه سابقا ان العقد

انما استدلوا بالنهي بالنهي في الف في الرواب الموع والا مكة نظر الى كشف عن فساد الصحة لاختصاصه بالمعاملة المحللة وهذا كما ترى مناقض لحكمه من بموافقة فعل العبد لدليل الصحة فان نكاح العبد بدون اذن سيده محرم قطعا كما اعترف به ولان لم يصدق عليه اسم العصيان حقيقة فينبغي لان لا يتمشى دليله ادلة الصحة للفروض اختصاصها بالمعاملات المحللة الا لان يفرق في ذلك بين ما يحرم لذاته وما يحرم لوصف المفارق ويدعى تداول الادلة للقسم الثاني وفيه ما قد عرفت ومنها ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال من طلق ثلثا في مجلس فليس بشيء من خالف كتاب الله رد الى كتاب الله وذكر طلاق ابن عمر وفي الصحيح عن اسمعيل ابن عبد الخالق قال سمعت ابا الحسن ع وهو يقول طلق عبد الله بن عمر امرأته ثلثا فجعلها رسول الله ص واحدة وردها الى الكتاب والسنة وفي الصحيح عن ابن اذينة عن زرارة وبكير ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية العجلي والفضيل ابن يسار واسمعيل الازرق ومعمر بن يحيى بن بسام كلهم سمعه عن ابي جعفر ع ومن ابنه ع بصورة ما قالوا وان لم احفظ حروفه غير انه لم يسقط جل معناه ان الطلاق الذي امر الله به

في كتابه

في كتابه وسنة نبيه ان المرأة اذا حاضت وطهرت من حيضها اشهد رجلين عدلين قبل ان يجامعها على تطليقة ثم هو احق برجعتها ما لم تمض لها ثلثة قروء فان راجعها كانت عنده على تطليقتين فان مضت ثلثة قروء قبل ان يراجعها فهي املك بنفسها فان اراد ان يخطبها مع الخطاب خطبها فان تزوجها كانت عنده على تطليقتين وما خلا هذا فليس بطلاق وفي الموثق عن سماعة قال سألته عن رجل طلق امرأته ثلثا في مجلس واحد فقال ان رسول الله ص رد على عبد الله بن عمر امرأته طلقها ثلثا وهي حائض فابطل رسول الله ص ذلك الطلاق وقال كل شيء خالف كتاب الله والسنة رد الى كتاب الله والسنة وما رواه الكليني طاب ثراه في الحسن بابرهيم بن هاشم عن محمد ابن مسلم قال ابو جعفر ع من طلق ثلثا في مجلس على غير طهر لم يكن شيئا انما الطلاق الذي امر الله عز وجل به فمن خالف لم يكن له طلاق وان ابن عمر طلق امرأته ثلثا في مجلس واحد وهي حائض فامره النبي ص ان ينكحها ولا يعتد بالطلاق قال رجل اتى امير المؤمنين ع اني طلقت امرأتي قال الك بينة قال لا قال اعزب وفي الحسن عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال

من طلق امرأته ثلثا في مجلس وهي حائض فليس بشيء وقد رد رسول الله ص طلاق عبد الله بن عمر اذ طلق امرأته ثلثا وهي حائض فابطل رسول الله ذلك الطلاق وقال كل شيء خالف كتاب الله فهو رد الى كتاب الله عز وجل وقال لا طلاق الا في عدة وفي الحسن بابرهيم ايضا عن احمد ابن محمد ابن ابي نصر البزنطي قال سألت ابا الحسن ع عن الرجل طلق امرأته بعد ما غشيها بشهادة عدلين قال ليس هذا الطلاق فقلت جعلت فداك كيف طلاق السنة فقال يطلقها اذا طهرت من حيضها قبل ان يغشيها بشهادة عدلين كما قال الله عز وجل الحديث وفي الحسن عن محمد بن اسمعيل عن محمد الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يطلق امرأته وهي حائض قال الطلاق على غير السنة قلت فالرجل يطلق ثلثا في المقعد قال الى السنة وفي الموثق عن ابن بكير وغيره عن ابي جعفر ع انه قال الطلاق الذي امر الله به والذي سن رسول الله ص ان يخلى الرجل عن المرأة فاذا حاضت وطهرت من حيضها اشهد رجلين عدلين على تطليقة وهي طاهر من غير جماع وهو احق برجعتها ما لم تنقض ثلثة قروء وكل طلاق ما عدا هذا فليس بطلاق وفي الموثق لسماعة عن ابي بصير عن ابي جعفر ع قال لو وليت

الناس لاعلمتهم

الناس لاعلمتهم كيف تعلموا ان يطلقوا ثم لم اوت برجل قد خالف الا اوجعت ظهره ومن طلق على غير السنة رد الى كتاب الله عز وجل وان رغم انفه وما رواه عن عمر بن حنظلة قال سمعت ابا جعفر ع لا يصلح الناس الا السيف ولو وليتهم لرددتهم فيه الى كتاب الله وما رواه الصدوق ره عن علي بن حمزة قال ابو عبد الله لا طلاق الا على السنة ان عبد الله بن عمر طلق ثلثا في مجلس واحد وامرأته حائض فرد رسول الله ص طلاقه وقال ما خالف كتاب الله رد الى كتاب الله والاستدلال بهذه الاخبار من وجهين الاول انها دلت على بطلان الطلاق المخالف للسنة كالطلاق في الحيض وفي طهر المواقعة وبدون الاشهاد والطلاق ثلثا في مجلس لما فيه من مخالفة الامر في كتاب الله تصريحا بالعلة في بعضها وتلويحا في اخرى وقد اشير في ذلك الى قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله عز وجل اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن بناء على ان المراد من الطلاق للعدة ان يطلقها له خول وقت العدة وهو الطهر الذي لم يواقعها فيه من غير ان يرسل الطلاق في مجلس ثلثا على ما ورد التفسير به في الاخبار ومن المعلوم ان الامر باشهاد العدلين في الطلاق وبالتطليق

للعده يقتضي النهي عن الطلاق الخالي من الاشهاد واعتبار
العده ولان التعليق بمخالفه الامر في ابطال الطلاق بالبديهه
تعليل النهي المستفاد منه حقيقه فعلم ان النهي دليل الفساد
وفيه ان الامر بالاشهاد والتطليق للعده محمول على الوجوب
الشرطي بمعنى انهما من شروط الطلاق اذ لا يعقل وجوب الاشهاد
واعتبار العده مع جواز ترك الطلاق فمعنى قوله واشهدوا
ذوي عدل منكم انه اذا اردتم الطلاق الصحيح الشرعي فاشهدوا
اي لابد لكم من الشهاده وكذا قوله فطلقوهن لعدتهن ومع
فالتعليل بمخالفه الامر في الروايات تعليل بانتفاء الشرط الطلاقي
دون دلاله النهي وليس ذلك من محل النزاع في شيء وسيجيء
بهذا زياده تحقيق في بعض الفوائد الاتيه انشاء الله تعالى الثاني انها
تضمنت اصلا وهو ان كل شيء مخالف الكتاب فهو مردود
الى الكتاب والمعنى انه باطل مردود الى ما يقتضيه من البطلان
والفساد ولا ريب في ان المعامله المحرمه مما يخالف الكتاب
فيجب ردها اليه اي الحكم ببطلانها وفسادها بمقتضى المخالفه على
ما ذكرنا في معنى الرد ولولا ان النهي يقتضي الفساد لما كان
الرد الى الكتاب موجبا له ومنها ما رواه الشيخ في الصحيح عن الفضل

بن عبد الملك

بن عبد الملك البقباق قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يتزوج
الامه بغير علم اهلها قال هو زنا ان الله يقول فانكحوهن باذن
اهلهن والتقريب في هذه الروايه يعلم مما سبق وفي الصحيح عن
صفوان بن يحيى عن عبد الله بن سكان عن الحسن بن زياد
الصيقل قال قال ابو عبد الله ع تتزوج الحره على الامه ولا
تتزوج الامه على الحره ولا النصرانيه ولا اليهوديه فمن فعل
ذلك فنكاحه باطل وفي الصحيح عن محمد بن احمد بن يحيى عن
بنان بن محمد عيسى عن موسى بن القسم عن علي بن جعفر
عن اخيه موسى ع قال سألته عن امرأه تزوجت عليها
عمتها وخالتها قال لا باس وقال تزوج العمه والخاله على ابنه
الاخ وبنت الاخت ولا تزوج بنت الاخ والاخت على
العمه والخاله الا برضاء منهما فمن فعله فنكاحه باطل وجه الدلاله
ان الفاء في قوله ع فمن فعل للسببيه وهو يقتضي ترتب
ما بعدها على ما قبلها لانها انما تدخل على ما هو جزاء وفي معنى
الجزاء ولما لم يكن الشرط في الخبرين مذكورا صريحا وجب تقديره
وجعل المضمون المتقدم وهو النهي شرطا والمعنى اذا كان تزوج
الامه على الحره او بنت الاخ والاخت على العمه والخاله منهيا

منهيا عنه فمن خالف ذلك وفعله فنكاحه باطل ولولا ان النهي
يقتضي الفساد لم يصح ذلك ومن شواهد المسئله مما تكرر
في النصوص الحكم بفساد المعاملات المحرمه على وجه يحصل
الظن القوي بان الاصل فيما نهي عنه هو الفساد وان المقتضي
له في جميعها امر واحد هو التحريم وحيث كان التحريم في المنهي
عنه لغيره مستعقبا لبطلان الصحه غالبا كما اشرنا اليه وجب
اختصاص الحكم بغيره وايضا فان الغرض الاصلي من احكام
المعاملات بيان الصحه والفساد وتمييز المعامله الصحيحه عن غيرها
فان ذلك هو السبب الاصلي في انتظام امر المعاش الذي ترجع
الى تاسيس تلك الاحكام والخطاب الاقتضائي الوارد فيها
للايجاب والتحريم تاكيد لذلك الغرض وردع عما يوجب
اختلال المعاش على الوجه الابلغ فهو من هذه الجهه انما قصد
عنه المعنى المراد من الخطابات الوضعيه ولو كان المراد
من الاوامر والنواهي الوارده في المعاملات بيان الحكم الاقتضائي
والتخيير من دون التفات الى الحكم الوضعي لزم اهمال ما هو
الاصل فيها اعني بيان الصحه والفساد فان خطابات
الشرع انما وردت بصيغه الامر والنهي غالبا والتصريح فيها

بالصحه

بالصحه والبطلان سيما في الكتاب العزيز نادر جدا فاهمال ما هو
المقصود الاهم في مسائل المعاملات بالكليه او في اكثرها بعيد جدا
مما يبعد عن الحكيم المؤسس لمباني الشرع والمبين لاحكامه
كما لا يخفى على ذي مسكه واعلم ان النزاع في المسئله لا يختص
بالنهي على ما يوهمه الاقتصار عليه في كلام الاكثر فان المراد منه
مطلق التحريم كما صرح به بعضهم اطلاقا لاسم المقيد على المطلق
اوله لست على اله لوان يجوز ان يكون الاقتصار عليه لكونه العمده
في ادله التحريم مع استلزام الحكم عليه بالاقتضاء وعدم ثبوته
في غيره من ادله التحريم فان الادله من الطرفين لا اختصاص
لها بالنهي بل هي متناوله للتحريم الثابت لغيره كلفظ التحريم
ومن هنا يعلم بطلان المذكورات في قوله تعالى حرمت عليكم
الا امهاتكم الايه المذهب الصحيح في تخصيص العام وهو
الذي ذهب اليه اكثر اصحابنا ومنهم السيد المرتضى ره والشيخ
وابو المكارم بن زهره جواز التخصيص الى الواحد و
عدم اشتراط بقاء الاكثر او المساوي وبه قال ابن ادريس
وحكي الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد وهو قول مه ره و
ظاهره انتفاء الخلاف في ذلك بين الاصحاب حيث نسب

الخلاف في ذلك الى العلامة قال الشيخ الهشاره والأكثر
على جواز الأكثر من الباقي فضلا عن مساواته والدليل على ذلك
من وجوه الأول وجود المقتضى للصحة وانتفاء المانع عنه اما
من جهة المخصص فذلك لانه وان كان متصلا لأن الاستثناء
موضوع لمطلق الاخراج كالشرط لمطلق الاشتراط والغاية
لمطلق التحديد واما من جهة العام فلتحقق الوضع فيما يصح
فيه الاخراج قبل الحكم ووجود العلاقة المصححة للتجوز وهي
علاقة العموم والخصوص دون المشابهة والكل والجزء
والكل والجزئي فيما لا يصح فيه ذلك كما في التخصيص بالمنفصل
الثاني وقوع ذلك في التنزيل الذي هو ابلغ
الكلام واحلاه قال الله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى حكاية عن ابليس
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان المخلصين
ان كانوا اقل كان الغاوين اكثر وقد استثنوا من الأول
وان كانوا اكثر وقد استثنوا من الثانية لزم استثناء
الاكثر منها واشتراط الاكثر بطل بمجموع الآيتين وقد يكتفى
بالأولى لان الغاوين هم الاكثر وقد استثنوا منها الثالث

وقوع

وقوع التخصيص المذكور في كلام الفصحاء والبلغاء وفي الأخبار
وكلام الأصحاب كما يظهر بالتتبع واحتج القائلون بالاشتراط
بوجهين قبح قول القائل كلبت مائة الا تسعة وتسعين وفيه الالف
وقد اكل واحدة او اثنتين او ثلثة وقوله اخذت كل ما
في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذه دينار الا
ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من جائك
فاكرمه وفسره بواحد او اثنين فقال اردت زيدا او هو
مع امرو ولا لك لو اريد في جميعها بكثره قريب من هذا لوله
الثاني لو صح لكان مجازا لكنه ليس بمجاز فلا يصح اما الملازمة
فلان التخصيص من انواع المجاز واما بطلان التالي فلان
المجاز مشروط بالعلاقة المصححة للتجوز والعلاقة بين الكل
والباقي ليست الا المشابهة اعني الاشتراك في صفة الكثرة
فبدونها تنتفي العلاقة فينتفي المجاز والجواب عن الأول
لان القبح في الأمثلة المذكورة ليست لاشتراط الواضع بقاء الأكثر
في تخصيص العام بل الأمر عارض للاستعمال مراتب اذا
روعي فيها الجهات المحسنة والاعتبارات اللائقة وليس
القبح فيها الا كالقبح في القول القائل في الاقرار بالعشرة

له علي واحد بكره عشرة واثنان واثنان بلكرره خمسة او خمسة
وخمسة او اثنان وثلثة وخمسة فان ذلك وان كان مستقبحا
في العرف وضيعا في المحاورات مستهجنا فيها الا ان ذلك
ليس لأمر راجع الى وضع اللغة او العرف ولذا ترى انه
متى انصرف في شيء المتكلم تصرفا مخرجه عن الضعة والابتذال
حسن وملح وتخلص عن القبح والسماجة كما في قوله بنت سبع
واربع وثلث وقول ابي نواس اقمت بها يوما ويوما وثالثا و
يوما له يوم الترحل خامس وقول قريش للنبي صلى الله عليه وآله عشنا كسني
نب الك عن ثلثة وواحدة وقول من سئل عن امير المؤمنين
افيرة في ثلثة وثلثة وواحدة وقول من سئل عن الفقهاء
بعد النبي صلى الله عليه وآله فقال اربعة اربعة اربعة الى غير ذلك مما
يعد قبيحا مستهجنا في العرف لولا مراعات النكات الرائقة
واللطائف الرائقة ولو كان القبح في امثال ذلك مستندا
الى مخالفة اللغة او الخروج عن قوانين العربية لوجب ان يستمر
القبح مع اللفظ ولا يزول عنه ابدا وان روعي فيه انواع
اللطائف والنكات او اختلف معه الاحوال والمقامات
فان الكلام الفاسد الملحون المخالف للقانون اللغوي الخارج

عن ضوابط

عن ضوابط اللفظ العربي لسخيف لا يصح ابدا اما البقي
على لحنه وفساده ولم يتغير عن وضعه وجهته وكيف يصح ما هو
فاسد عن جهة او يستقيم ما هو مختل في ذاته فكيف يصلح
فواصل الأصل بالمحسنات العامة والخصائص الخارجة
المشروطة بسلامة الاصل وصحته وما الوجوه المحسنة بالمزايا
الفاضلة البديعة ولا البدائع في تلك الالفاظ كما قيل
الا كالكسوة الفاخرة على الشمطاء القبيحة تزاد بها قبحا وشناعة
وفضيحة وفضاحة نعم اذا صح الكلام ووافق القانون العربي
ولم يخرج عن ضوابط اللغة لكن كان فيه نوع سماجة واستهجان
او ضعة وابتذال بمراعات فنون البلاغة فيه وايراده على
وجه يطابق مقتضى الحال وربما التحق لو لا النفرت فيه
بالكلام البليغ المرتفع الذي تتنافر به وتتنافر عليه الا ترى
ان التكرار الذي تمجه الاسماع ولا تقبله الطباع كيف حسنه
في سورة الرحمن بالنعم المختلفة حيث انه كلما ذكر فيها ما انعم
بها قررهم عليها ووبخهم على التكذيب بها حتى اكتسى الكلام لاجله
ملاحة فوق الملاحة واكتسب بلاغة فوق البلاغة ومقبولية
في الحس ثم النظر الى الخطاب الذي هو موضوع للموجود الحاضر

من ذوي العقول كيف تصح توجيهه الى المعدوم او الغائب
والى غير ذوي العقول اذا قصد منه حقيقة الخطاب اعني
طلب التوجه والاقبال ثم اذا نزل المعدوم منزلة الموجود
او الغائب منزلة الحاضر وغير ذوي العقول منزلة ذوي العقول
ثم وجه اليهم الخطاب مجازا كما في المنادى المندوب
وفي قوله تع يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء
وقضي الامر وقول الش الا ايها الليل الطويل الا انجلي
بصبح وقوله ايا شجر ... نعوذ بالله خليا وقوله الا يا نخلة في ذات
عرق الى غير ذلك من الخطابات المتوجهة الى من ليس اهلا
اهلا لشيء منهم منزلة الحقيق بالخطاب المستاهل له فانظر الى
مثل هذا الخطاب الفصيح والكلام البليغ الذي يغيب قائله
ويذم بل ينسب الى الجنون وسخافة العقل كيف زال عنه
القبح لهذا النوع من التصرف والتنزيل وكيف اكتسى بذلك
حسنا وفضلا وبلاغة وبراعة وما هو الا كلام واحد يختلف
اعتبارا بتوجهاته فبينما هو قبيح يرمى قائله ويرمى بالسفه او الجنون
مشتطا في سلك كلام البليغ سعد واقر اعلاه يمدح قائله
ويثنى عليه وكما انه قد يرتفع القبح والاستهجان في الكلام بتنزيل

للمعدوم

للمعدوم منزلة الموجود فكذلك قد يزول القبح ويرتفع عنه بالعكس
من ذلك اعني بتنزيل الموجود منزلة المعدوم كما في التعبير عن
الحاضر المواجه بضمير الغيبة للابتذال بال وجوده كعدمه وحضوره
كغيبته وبهذا الاعتبار يحسن الاستغراق واستعمال اداة العموم
في الامثلة المذكورة فان القائل اذا قال اكلت كل رمانة في
البستان او اخذت ما في الصندوق او من دخل داري فهو
حر واريد بالمذكورات بعضها الاقل اذا قال ذلك نظرا الى
ان ما عدا المراد من تلك الافراد نزل منزلة المعدوم الذي
لا يمكن اكله ولا اخذه ولا يتصور منه دخول الدار حتى لا يبقى
من العموم سوى الافراد الماكولة من الرمان والدراهم الماخوذة
من الصندوق والعبيد المعتقة ممن دخل الدار صح كلامه قطعا
وزال عنه القبح الثابت له قبل ذلك الاعتبار وقد يحسن
ذلك باعتبار اخر وهو ان يكون المتكلم في الامثلة المذكورة
قد اكل من الرمان احسنه واخذ من الدراهم اجودها وقصد عتق
افضل من دخل الدار من عبيده او احبهم اليه فكانه قد اكل
كل الرمان واخذ كل الدراهم واعتق جميع العبيد فاطلق لفظ
العموم نظرا الى ان القليل الذي وقع عليه الفعل بمنزلة الكثير

وذلك نظير قولك زيد كل الرجال وعمرو كل الفرسان تريد
بذلك معادلة الواحد للجماعة والقليل للكثير ومثل ذلك
في الكلام كثير جدا وقد يحسن ايضا بان يكون المراد انه قد اكل
من الرمان واخذ من الصندوق قدر الكفاية فما زاد فانه يحسن
ان يقول اكلت كل الرمان واخذت كل ما في الصندوق و
ذلك كما تقول من اكثر من اكل الخبز وشرب الماء حتى شبع وارتوى
وربح في تجارته ربحا عظيما حتى استغنى اكلت اليوم كل الخبز
وشربت اليوم كل الماء وحصلت اليوم كل الربح تقصد
تلك المبالغة دون الحقيقة وهذا ايضا في العرف والمحاورات
كثير شائع وليس الوجه في ازالة القبح في الامثلة المذكورة
منحصرا فيما ذكرنا فان الوجوه المصححة لاخراج الكلام على خلاف
مقتضى الظاهر لا تكاد تنحصر في حد ولا تنضبط في عد وانما يستنبطها
في محالها ومواضعها من اخذ من فنون البلاغة بالحظ النافع
ويقف عن التصرف في ذلك في امثاله في تلك
الصناعة بفرس قاطع وعن الثاني بان العلاقة بين الكل
والباقي هي علاقة العموم والخصوص وهي غير علاقة المشابهة
والاشتراك في الصفة وغير علاقة الكل والجزء بقضية

الكلية

والجزء غير علاقة الكلي والجزئي لان المشابهة انما هو بين العام والاكثر
بخلاف العموم والخصوص وانه يتحقق فيه وفي الاقل وليس
العام مركبا من الافراد حتى تكون العلاقة بينه وبين الافراد علاقة
الكل والجزء ولا صادقا عليها صدق الكلي على جزئياته
حتى يكون علاقة الكلي والجزئي بل علاقة العموم والخصوص
هي نوع مستقل من انواع العلاقة مغاير لما عداه من
الانواع وقد اشتبه على علماء الاصول قال الشيخ البهائي
في زبدته وحصرت اي العلاقة في خمسة وعشرين ثم فصلها
وعد من جملتها الخاص للعام كرنبة للعلماء وعكسه لعكسه
وردها ابن حاجب والعضدي وغيرهما الى خمسة وهي الاشتراك
في شكل والاشتراك في صفة والكون عليها والاول اليها
والمجاورة قال العضدي وهذا الجنس يعم ما كان احدهما
في الاخر ككون الجزء في كله او الحال في محله او المظروف في
ظرفه وما لا يكون كذلك بل هما في محل واحد او في محلين او
حيزين متقاربين بل وما هما متلازمان كالسبب والمسبب
وفي التخيل كالضدين قال وجه الضبط ان الاتصال اما ان يكون
بين ذاتيهما اتصال اولي والاول المجاورة والثاني اما ان

يحصل الدلالات اولى والاول وصف ان بينهما التقدم والتأخر فان
استعمل المتقدم للمتاخر فالكون عليها او بالعكس فلاول
اليها والثاني امر الى لا اتصال بينهما بالذات ولا اجتماعا في
محل واحد فان لم يكن لهما حال اشتركا فيه فلا علاقة قطعا
وتلك الحال اما صورة محسوسة وهو الشكل او غيرها وهو
الصفة والعلم تحقق العلاقة بين العام والخاص مع حصر
انواع العلاقة في الخمسة وخروج هذه العلاقة عن احد الخمس وارده
منها لقتضي انها من اقسام المجاورة الى هي كعلاقة الكل
والجزء والكلي والجزئي مع لان العلاقة غير متوقفة على السماع
ولا محصورا فيما ذكره الا نواع فانهم عرفوا العلاقة بانها
اتصال للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع وهو غير محصور
ولذا ترى ان الاصوليين وارباب البيان لم يتفقوا فيها على
حد مضبوط ولا عدد معلوم فان الاخير منهم يزيد على الاول
بحسب استقرائه وتتبعه حتى حكي عن صفي الدين الهندي انه
قال الذي يحضرنا من انواعها احدى وثلثون لو قال او عددها و
من قلل الاقسام من المتاخرين حتى ردها الى اثنى عشر ا
والخمس او الاثنين حاول السعر والجمع لكونه اقرب الى الجمع

وادعى

وادعى الى الحفظ ولم يرد النقص والاسقاط وما ذكره المانع من ان ذلك
بايجابها اجمع لشواذ العلاقات واستعمال لنوادر الاتصالات
كما فعله القدماء وطلبوه الحق جواز تخصيص الكتاب
بالادلة الظنية المعتبرة شرعا لرجوعها الى القطع بل اشتهارها
اذ الكتاب قولم تخصيص الكتاب باخبار الاحاد لزم
سقوط حجيتها بالكلية اذ من خبر تضمن امرا مخالفا للاصل
الا وفي مقابله شيء من عمومات الكتاب واقله ما دل على اصل
الاباحة كقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا وقد اثبت
الاصحاب في كتاب المطاعم المحرمات كثيرا لاستنادها سوى
اخبار الاحاد وما في معناها من الادلة الظنية وكذا في ساير
كتب الفقه والبواب والعمدة في حجية خبر الواحد عمل الاصحاب
واجماعهم على ذلك وهو الحاصل في الاخبار المخصصة لعمومات
الكتاب فلا وجه للتخصيص بغيرها فالخاص ولو كان مفهوما
مقدم على العام ولان كان منطوقا لقوة الدلالة في الخاص
وضعفها في العام وما ذكروه من تقدم المنطوق على المفهوم
فليس المراد انه متقدم عليه مطلقا اذ ربما اخص المفهوم
بمرجح يقتضي تقديمه ولا يكون المنطوق مقدما بل المراد

انه مقدم على المفهوم مع تعادلهما ومرجعه الى ان المنطوق
من حيث انه منطوق مقدم على المفهوم من حيث انه مفهوم
وهذا لا ينافي تقدم المفهوم الخاص على العام من حيث العموم
والخصوص فان قلت المفهوم للن ترجح باعتبار كونه
خاصا فالعام يترجح باعتبار كونه خاصا فالعام يترجح لكونه
منطوقا فيتعادل الدليلان ولا يصح الاستدلال باحدهما
قلت تعادل الدليلين انما يلزم لو تعادل جهتا الترجيح فيهما
والجهتان هنا غير متكافئين لان انهم يتسارعون الى التخصيص
عند جمع الدليلين وملاحظتهما من غير توقف ولان تخصيص
العموم شايع كثير بخلاف الغاء المفهوم ولان دلالة المفهوم
على المورد المعين اظهر من دلالة العام عليه والترجيح
هنا ليس الا لقوة الدلالة وما يقتضي ترجيح المفهوم ووضوح
الدلالة سيما مفهوم الحصر حتى قيل انه لا يقصر عن المنطوق
العموم الوضعي يتناول الافراد الشائعة والنادرة
جميعا بخلاف المطلق فانه يختص بالافراد الشائعة ولذا
ترى ان الفقهاء يفرقون بين اطلاق الاذن وعمومه واطلاق
التصرف وعمومه في مثل الاجارة والعارية والوكالة والمزارعة

الدلالة

والمساقات فلو قال بع هذه السلعة واطلق وجب ثمن
المثل حالا بنقد البلد الغالب بخلاف ما لو قال بعها بما
شئت وكيف شئت فانه لا يختص بذلك وكذا انواع
الثوب فانه لو اطلق لم يجز اقراضه ولا الالتحاف به ولا
ابتداله اذا كان من ثياب التجمل بخلاف ما اذا اسوغ له
الاستعمال بما شاء وكيف شاء وكذا المزارعة ارض زراعة
فان اطلق لم يجز له العرس بخلاف ما لو قال اصنع بها ما شئت
فان قيل لا يخ اما ان يكون تبادر البعض مقتضيا للحمل
عليه باعتبار تلك الخطابات الشرعية انما يراد منها المعاني
الظاهرة السابقة الى الفهم او لا ويكون ذلك نظرا الى ان
صدق اللفظ حقيقة وحصل التبادر او لم يحصل فعلى الاول
يجب تخصيص العموم بالافراد الشائعة كالاطلاق وعلى الثاني
يجب تعميم المطلق كالعام فالفرق بين الاطلاق والعموم
لا وجه له قلنا الوجه فيه ظ لان المطلق لم يوضع للعموم وانما
يحمل عليه في الخطابات الشرعية والمقامات الخطابية لتوقف
الافادة والاستفادة عليه في الكلام المسوق للبيان دون
الابهام والحمل على الافراد الشائعة يكفي في حصول هذا الغرض

ولا وجه معه الى الحمل على الاستغراق واما العموم الوضعي
فمدلوله الاستغراق فيجب الحمل وحمله على الافراد الثلثة
تخصيص لا يرتكب الا بدليل المتبادر من تحريم
المذورات حيث يطلق تحريم معظم ما يقصد عرفا كالاكل في
الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي
في الموطوء فاذا قيل حرم عليك لحم الخنزير او الخمر او الحرير
او الامهات فهم ذلك منه سابقا الى الفهم وهذا معلوم
من استقراء كلام العرب بل طريقة العرف في ساير اللغات
وربما قيل ان مثل هذا الحمل لاستحالة تحريم العين وتعدد
ما يصلح للتقدير من دون مرجح فالجواب عنه ظ مما قلنا فان
العرف اوضح دليل على التعيين مع انه لو سلم التساوي
فالجواب الحمل على العموم لان الاصل في كلام الحكيم المسوق
لبيان الاحكام هو البيان دون الابهام صدور العبادة
عن النبي ص والائمة ع لا يقتضي كونها افضل من عبادة اخرى
مضادة لها الا اذا كانت العبادة الاتي بها طاعة مستمرة
مانعة من العبادة المضادة لها فان صدور مثل هذه الطاعة
المطلوب فيها الدوام عن الحكيم العارف بحقيقة الحال لا يكون

الا لرجحانها

الا لرجحانها عنده على غيرها من الطاعات المضادة لان اختيار
المفضول والاستمرار عليه مما ينافي الحكمة والتاسي في مثل
هذا الفعل مقتضي للفضيلة والافضلية معا كالنكاح واما
اذا كانت العبادة الاتي بها من غير نفيه عما يضادها
في الجملة بحيث يمكن الاتيان بهذه تارة وبمضادها اخرى كما في اكثر
الطاعات والعبادات فان في صدورها من الحكيم لا يقتضي
ايثارها ولا كونها افضل من غيرها لامكان صدورها وصدور
مضادتها عنه في زمانين فلا يكون صدورها ايثارا فالتاسي
في مثل هذه الافعال انما يقتضي الفضيلة دون الافضلية

القول في الكتاب

الكتاب هو القران الكريم والفرقان الكريم العظيم والضياء
والنور والمعجز الباقي على مر الدهور والحق الذي لا ياتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من لدن حكيم حميد
انزله بلسان عربي مبين هدى للمتقين وبيانا للعالمين
وانه خطيب الامر والواعظ الزاجر والحبل الموصول واحد
الثقلين الذين خلفهما الرسول وهو محكم ومتشابه والمحكوم
منه حجة بنفسه وما تشابه منه فلم يجمع فيه الا اهله وهم قرناء
التنزيل وصلاة التاويل والعلم اليقيني بجميع محكمه ومتشابهه

ظاهره وباطنه مخصوص بهم وبذلك كان تبيانا لكل شيء وشفاء
من كل جهل وعمى وعليه تنزيل الروايات المتضمنة لاختصاص
علمه بهم ووجوب الرجوع في تفسيره اليهم واما الخبر المشهور
لا يجوز تفسير القران الا بالاثر الصحيح والنص الصريح فالمراد به
تفسير المشكل وبيان المعضل لا تفسير جميع القران والا لزم
قصره على المتشابه او احتياج المحكم منه وهو المبين بنفسه
الى البيان وكلا الامرين معلوم البطلان وقد اطبق جماهير
العلماء من جميع الفرق من عهد النبي ص الى يومنا هذا على الرجوع
في الكتاب العزيز والتمسك بمحكماته في اصول الدين وفروعه
وفي ساير العلوم المتشعبة والفنون المتنوعة من غير نكير ولا
توقف على ورود تفسير او جواز عرض غيره عليه كما ورد
الامر به في الاخبار المتكاثرة والنصوص المتواترة وفي
الحديث ان لكل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق
كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه والذي
يلزم الفقيه من تفسير القران معرفة ايات الاحكام المتعلقة
بالفروع وقد ضبطها الفقهاء وافردوها بالشرح والبيان
في مصنفاتهم المشهورة ككنز القران وكنز العرفان وزبدة البيان

ومسالك

ومسالك الافهام وغيرها من الكتب الموضوعة في هذا الشان
والمشهور انها نحو من خمسمائة اية وقيل انها اقل وقيل اكثر والاصوب
ترك التحديد فانها تزيد وتنقص بحسب اختلاف العلماء في وجوه
الدلالات وتفاوت درجاتهم في طرق الاستنباط والاشتغال
لا الافراد الخفية والتنبيه للوازم النظرية وعن الباقر ع نزل
القران على اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن
وامثال وربع فرائض واحكام وعن امير المؤمنين انه نزل
اثلاثا ثلث فينا وفي عدونا وثلث سنن وامثال وثلث
فرايض واحكام والروايتان مع اختلافهما تحتملان للتحديد
المذكور فان القران ستة الاف وستمائة وستون اية وربعه
الف وستمائة وستون وثلثه الفان ومائتان واثنان وعشرون
والتحديد بالخمسمائة بعيد عنهما ولعل اعتبر بحسب الكلمات او الحروف
وضم ايات الاصول الى الفروع والاكتفاء بمجرد الاشعار الغير
البالغ حد الظهور والوجه حمل الاثلاث والارباع على مطلق
الاقسام والانواع وان اختلف في المقدار او حمل الربع
على ما يشمل البطون والثلث على ما يعم البطون او البطون
او الاول على حاله ما يصل اليه افكار العلماء والثاني على

ويعمه والمختص بالأئمة ع احكام الآيات دون آيات الاحكام مع الاكتفاء في الثلث بالاشعار او تعميمه بحيث يشمل البطون ولا ريب لان الاول اكثر من الثاني فان الآية الواحدة ربما دلت على احكام كثيرة وقد ذكر علي بن ابرهيم في تفسيره لان سورة البقرة وحدها اشتملت على خمسمائة حكم وفي آية الشهادة على خمسة عشر حكما وقد زاد المتأخرون على ذلك شيئا كثيرا ولا يزال تزداد بلاحق الافكار وبلاحق الانظار والمعتبر في الحجية ما تواتر اصله وقرائته ويجب الجمع بين القراآت كما يجب بين الآيات والعمل بالشواذ وقيل انها كاخبار الآحاد ويضعف بخروجها عن القرآن لان من شرطه التواتر بخلاف الخبر ومنسوخ التلاوة حجة مع القطع به لانه من كلام الله ومن القرآن باعتبار ما كان وان خرج عما بين الدفتين بعد النص وحارسه للمحدث والمنقول منه لا يبلغ حد القطع فيهون الخطب في هذا الفروع السنة قول من لا يجوز عليه الكذب والخطاء وفعله وتقريره غير قرآن ولا عادي وما يحكي احد الثلثة يسمى خبرا وحديثا وهو قدسي ونبوي وامامي والكل حجة والغرض منها ما يتعلق بالاحكام ويستفاد بها

من القول

من القول ظاهره واما الفعل فالوجه فيه اصالة الاشتراك فيما لا يعلم كونه من الخواص فان علم فيه الوجه من الوجوب او الندب او الاباحة اشتراك بوجه المعلوم والا ثبت به الرجحان في العبارات والجواز في غيرها وهل يثبت به الوجوب لكونه الاصل في فعل الحجج الاظهر ذلك لاستناد الائمة ع الى فعل النبي واستناد بعضهم الى بعض واستدلالهم به على الوجوب من دون تعرض للوجه للنقل المستفيض واحتجاج معظم الفقهاء به على ذلك مطلقا ولعموم الامر باتباع النبي والائمة في الكتاب والسنة وهو الوجوب ولان يستلزم تخصيص ما علم ندبه او اباحته ترجيحا للتخصيص على المجاز كما اعترفوا به في مثل قوله خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني اصلي والخبران من شواهد المشهور وعلى الاول وجوب التأسي في جميع العبارات فان المنسك مطلق العبادة كما في القاموس وغيره ووجوب الاتباع لا يتوقف على العلم بوجوب الفعل المتبع والا لزم لاشتراك التكليف وامتناع زيادة الفرع على الاصل والعلم بالوجه بادلة التأسي لا ينافي عدم العلم به من خارج كما هو المفروض في محل النزاع والوجه في التقرير وجوب انكار

المنكر او تنبيه الغافل فيشترط تحقق شرائطهما وثبت به الندب في العبارات والجواز في غيرها مع عدم ظهور الوجه فان ظهر فالوجه ثبوته ولان لم يشترط في صحة الفعل لوجوب تبليغ صفات الافعال ويشترط في الثلثة انتفاء التقية فان وجدت سقط دلالتها على الحكم الواقعي وقد يثبت بالقول حكم ظاهري اذا كانت التقية لمصلحة المخاطب ويستمر باستمرار السبب كما في قضية علي بن يقطين وغيره ممن امر بوضوء العامة ومثاله حتى زال ما كان يخشى عليه من الاذية مع علمه بانه خلاف اجماع الامامية الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم سواء انفردت به الفرقة الناجية او انضم اليها غيرها من فرق المسلمين وسواء بلغ حد الضرورة من المذهب او الدين او لم يبلغ ذلك مع حصول اليقين وسواء عم الاعصار كلها او اختص ببعضها عم فقهاء عصر واحد او اختص بالبعض الكاشف عن قول الحجة من الطائفة المحقة والاجماع بهذا المعنى يلزمه الحجية ولا يفارقه قطعا فان قول المعصوم حجة بالضرورة فكذا الكاشف عنه وعصمته في الاعصار يتوقف على وجود الامام وثبوت عصمته وعدم خلو الارض

عنه

عنه وهذه اصول مقررة في الاصول معلومة من المذهب وقد يشير الى حجية الاجماع الامة فيما رواه الفريقان عن النبي ص لا تجتمع امتي على ضلالة وقوله من فارق جماعة المسلمين قدر شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه والى نعمه وغيره ما ورد من لزوم اتباع الجماعة والمنع من الخلاف والفرقة مع تفسير الجماعة باهل الحق ولو قلوا والفرقة باصحاب الباطل ولو كثروا وافتنا اهل الخلاف على الاول ولو خالفوا في التعليل فانهم عرفوا الاجماع باتفاق اهل الحل والعقد من الامة وجوزوا الخطاء على الجميع واثبتوا العصمة للمجموع واستندوا في ذلك الى نحو ما مر فليس الوجه فيه مجرد اتفاق الآراء بل وجود المعصوم من الخطاء بين العلماء ولوانهم وقفوا على الحد الذي قرروه لكان كل اجماع عندهم اجماعا عندنا من غير عكس وان اختلف التعليل في محل الوفاق لكنهم اثبتوا الاجماع مع مخالفة الشيعة بل مع اتفاق العلماء المذاهب الاربعة فانتفت الكلية من الطرفين وثبت العموم من وجه بين الاجماعين ولو قيل في تحديده انه اتفاق الفرقة الغير المبتدعة لصح على جميع المذاهب على اختلافها في تعيين تلك الفرقة

فانه اختلاف في المصداق دون المفهوم والطريق الى العلم
بالاجماع تتبع الفتوى والعمل والنقل المتواتر وازدياد التخوف بقراين
العلم وتصفح الاخبار والاثار وكثرة المزاولة وطول المراجعة
وحصول التسامع والتظافر بالتدريج وان لم تتميز طريق دون
طريق وهو اقوى طرق العلم ولا يمنع من ذلك كثرة الفقهاء
وانتشارهم في الافاق وعدم الاحاطة باعيانهم واسمائهم
كما لا يمنع كثرة النحاة وغيرهم من ارباب العلوم من العلم باتفاقهم
على كثير من المسائل والمنكر يدافع باللسان ما يحكم به الوجدان وكم
سورة التي لف باعترافه بضروريات الدين والمذهب وحصول
العلم الضروري بها للعوام مع جهلهم بمدارك الاحكام وبحصول
العلم له كغيره بان جمهور المسلمين في شرق الارض وغربها
يفعلون كثيرا من الواجبات كالصلوة والصوم ويجتنبون
كثيرا من المحرمات كاكل الميتة ولحم الخنزير مع عدم المشاهدة
وبعد المشقة وباتفاق علماء الاثبات على نقل الاجماع
من عصر الاجماع من عصر الائمة الى زماننا هذا في اصول الدين
وفروعه على ما يشهد به الكتب والمصنفات مما لا يمكن رفعه
ولا جحده على المجازفة او تغيير الاصطلاح واطباق الجميع حتى

المنكر للاجماع على نقل الشهرة من غير نكير مع ان الكثرة والانتشار
لو منعا من العلم بالاجماع لمنعا من الشهرة ايضا اذ لعل منهم لا نعرفه
من الفقهاء المنتشرين في الافاق جمعا كثيرا يوافقون الشاذ
ويخالفون المشهور فلا يبقى معه الشاذ شاذا ولا المشهور مشهورا مع
مسيس الحاجة والاضطراب الى هذا الاصل فيما خلا عن النص
من كتاب او سنة او وجد فيه ذلك او قلما يتفق من النصوص
في ابواب الفقه من الطهارات الى الديات ما ينطبق على تمام
الحكم ولا يحتاج الى الاستعانة بالاجماع في التعدية من المدلول والقطع
على بعضه والتصرف في وجوه دلالته مع بطلان القياس
وعدم استقلال العقل باكثر الاحكام وبالجملة فلا يقوم للفقه
عمود ولا يخضر له عود الا بهذا الاصل ومن انكره
في الاصول فسوف يضطر اليه في الفروع ووجدنا كثيرا من الناس
ينكرونه في السعة ويعترفون به في الضيق وليس ذلك
الا من قلة التحقيق واما الكشف عن قول المعصوم
وهو مناط الاجماع عندنا فللاصحاب فيه طرق فقال احدها
هو المسلك الاعظم والمنهج الاقوم من حصول العلم بدخول
المعصوم للعلم باتفاق من الجملة ومرجعه الى ترتيب قياس

من الشكل الاول وهو ان الامام احد العلماء او احد علماء العصر
وكلهم او من عدا المعروف منهم قائل بهذا الحكم فالامام قائل به
اما الاولى فلان الامام المعصوم سيد العلماء ورئيس الفقهاء
وهو موجود في كل عصر اما ظاهرا او خفيا مستورا كما هو قضية
المذهب واما الثانية فلان المفروض حصول العلم الاجمالي
باتفاق الجميع من غير توقف على العلم بقول كل واحد على التفصيل
فان العلم بالجملة كما يحصل من العلم بالتفصيل فقد يحصل العلم
بالتفصيل من العلم بالجملة وعليه المدار في جميع البراهين المنتجة
للعلم واليقين لان العلم بالاجمال فيها لو توقف على التفصيل
لزوم الدور المحال والطريق الى العلم الاجمالي هنا امر مفصلا
وحاصله التتبع الذي يظهر مذهب الغايب من مذهب الشاهد
وينكشف قول من لا يعرف من قول من يعرف ولا يقدح فيه
وجود الخلاف في بعض الطبقات ولا وجود المخالف الشاذ
في عصر المجمعين اذا كان معروف النسب يعلم يقينا دخول
من لا نعرفه فمن يحتمل كونه الامام لان القطع بدخوله لا يحصار
الا بذلك لا نعرف الامام بشخصه ومع فرض المعرفة
لا حاجة الى استعلامه بغيره وربما يحصل لبعض حفظة الاسرار

من العلماء الابرار العلم بقول الامام بعينه على وجه لا ينافي امتناع
الرؤية في هذه الغيبة ولا يسعه التصريح بنسبة القول اليه فيبرزه
في صورة الاجماع جمعا بين الامر باظهار الحق والنهي عن اذاعة
مثله بقول مطلق لكن هذا على تقديره طريق اخر بعيد الوقوع
مختص بالاوحدي من الناس وذلك في بعض المسائل الدينية
بحسب العناية الربانية فلا ينتقض به ما قررناه وثانيهما حصول
العلم بقوله للعلم باتفاق غيره من علماء الطائفة وفيه مسلكان
الاول استفاده الموافقة من عدم الرد وفيه وجهان الاول
البناء على قاعدة اللطف التي لاجلها وجب على الله نصب
الامام فانها تقتضي ردهم اذا اتفقوا على الباطل فانه من
اعظم الالطاف فان امتنع حصوله بالطرق الظاهرة فبغيرها
من الاسباب وحيث انتفى الرد منه علم موافقته لما اجتمعوا عليه
فيكون حقا وحجيته وان كانت متوقفة على وجود الرد لكن لا
تتوقف على حجيته فلا يلزم الدور كما ظن ولا يرد ثبوت
الحيرة في زمن الغيبة لان وقوع الجميع فيها وشمولها للكل في
الحكم الواحد غير مقطوع به ولا نقض الا بامر ايلام يمكن على ان
الرد عن الباطل لا يستلزم رفع الحيرة ادمع التردد والاشتباه

يحصل التخلص بالتوقف والاحتياط في العمل بخلاف ما لو اتفقوا
على الباطل وهذه الطريقة قد سلكها الشيخ في العده وادعى ان
العلم باجماع الطائفة لا يحصل الا بها واختارها جماعة منهم الحا
فظ في زبدتها المرتضى في الذريعه واضيمت اخصاص اللطف
المذكور بزمان الحضور قال واذا كان السبب في اعدمه ره
فقد اتيناه قبلنا لا من قبله وفي العده لان هذا هو الذي ذهب
اليه المرتضى اخيرا ويفهم منه ارتضائه لها اولا وقد ينتصر لها بان
وجود الامام في زمن الغيبة لطف قطعا فيثبت فيه كلما امكن لوجود
المقتضى وانتفاء المانع ولان هذا اللطف قد ثبت وجوبه قبل
الغيبة فيبقى بعدها بمقتضى الاصل ولان النقل المتواتر قد دل
على بقائه فعن النبي صلى الله عليه وآله ان لكل بدعة من بعدي يكاد بها الاسلام
ولياً من اهل بيتي موكلا يذب عنه ويعلن الحق ويرد كيد الكائدين
الكائدين وعنه وعن اهل البيت ع ان فيهم كل خلف عدو
لا ينفون عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل
الجاهلين وفي المستفيض عنهم عليهم السلام لن الارض
وفيها عالم اذا زاد المؤمنون شيئا ردهم الى الحق
وان نقصوا شيئا اتمه لهم ولو كان ذلك لالتبس عليهم امرهم

ولم يفرقوا

ولم يفرقوا بين الحق والباطل وعن امير المؤمنين ع في عدة طرق
اللهم انك لا تخلي الارض من قائم بحجة اما ظاهر مشهور او خائف
مغمور لئلا تبطل حججك وبيناتك وفي بعضها اللهم لا بد لارضك
من حجة لك على خلقك يهديهم الى دينك ويعلمهم علمك لئلا
تبطل حجتك ولا يضل متبع تبع كرا اوليائك بعد اذ هديتهم
به اما ظاهر ليس بالمطاع او مترقب ان غاب عن الناس شخصه
في حال هدايتهم فان علمه وادابه في قلوب المؤمنين مثبتة فهم
بها عاملون وفي تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد
في عدة روايات ان المنذر رسول الله وفي كل زمان امام منا
يهديهم الى ما جاء به النبي ص وفي بعضها والله ما ذهبت منا
وما زالت فينا الى الساعة وعن ابي عبد الله ع قال ولم تخل
الارض منذ خلق الله من حجة له فيها ولولا ذلك لم يعبد الله
قيل كيف ينتفع الناس بالغائب المستور قال كما ينتفعون
بالشمس اذا سترها السحاب وعن القائم ع واما وجه الانتفاع
في غيبتي فكالانتفاع بالشمس اذا غيبتها عن الابصار السحاب
واني لامان اهل الارض كما ان النجوم امان اهل السماء
والاخبار في هذا المعنى اكثر من ان تحصى ومقتضاها تحقق الرد

عن الباطل والهداية الى الحق من الامام في زمان الغيبة والمراد حصولها
بالاسباب الخفية كما يشعر به حديث السحاب دون الظاهرة ما لم تقتضيه
بالضرورة ولا ينافي ذلك تضمن بعضها الاعلان بالحق فانه
من باب الاسناد الى السبب والاحتجاج مبني على ان المراد حصول
الرد والارشاد قبل الاتفاق والا كانت خلاف المطلوب
ولما كان الاكثر حملوها على بيان الالطاف التي من اجلها وجب
نصب الامام وان تخلف عنه من زمن الغيبة لوجود المانع وصرح
بعضها في التحقق مع وضوح الدلالة في الباقي بما في ذلك اثباته في
دلالة التقرير والاسكات عن النكير على اصابة المجمعين فان تقرير
المعصوم حجة في فعل الواحد فكيف بالجمع الكثير والجم الغفير ولا
يمنع منه الغيبة مع العلم بالحال والتمكن من الرد فانه وان غاب
عنا الا انه بمنظر منا نراه ويرانا ونلقاه ويلقانا وان كنا لا نعرفه
بعينه فانه يعرفنا ويرانا ويطلع على احوالنا وتعرض عليه اعمالنا
ولا يلزم من ذلك وجوب الانكار مع الاختلاف لوجود من الحق
ولا وجوبه في شان العصاة لجواز الاكتفاء بوضوح الحق ولا وجوب
الانكار على المستظهر بالمعصية حال الظهور لانه انما يلزم لو انحصر
الوجه في السبب الخفي كحدوث غرض العمل وهذا الوجه قد اعتمده بعض

المتأخرين

المتاخرين وخيمه كلام ابي الصلاح وهو مبني على وجوب التنبيه على الحق
مطلقا او مع العلم دون الظن ولو خص بالامام لما يلزمه من وجوب
الهداية عادل الى قاعدة اللطف ولا يشترط في هذا المسلك بوجه
وجود مجهول النسب لاحتمال المعروض خروج الامام فلو انحصر غيره في
المعروفين كان حجة ولا يمنع منه وجود الخلاف المتقدم وفي المقارن
اشكال ووجهان وهل يشترط انتفاء الحجة على خلاف ما اجمعوا عليه
قيل نعم ويحتمل العدم اذ لا جدوى لها مع فرض الاتفاق على خلافها
المسلك الثاني كشف الاتفاق عن وجود المستند القاطع المعذر
ويدل عليه العقل والنقل واما العقل فلان فتوى الواحد من
علمائنا الثقات الاثبات تفيد الظن بوقوفه على دليل الحكم فاذا
وافقه فتوى مثله او من هو اعلم منه واوثق قوي الظن بذلك
قطعا وكلما انضم اليه مثله وامثاله تقوى وتضاعف حتى
يحصل اليقين باتفاق الجميع كالاخبار المتواترة فان احادها
الاحاد التي لا تفيد علما بالفراده وانما حصل ذلك
بواسطة التعاضد والاجتماع وهذا المسلك لجماعة من
محققي المتاخرين وهو قوي متين وطريقة الحدس الصائب
والذهن الثاقب وليس ذلك كالتعويل على مجرد اجتماع الاراء

كما هو مذهب اهل الخلاف بل لكشف اتفاق اهل الحق عن صاحب
المدرك والوقوف على الحجة التي وصلت اليهم من الحجج لا يجوز عليه
الخطا ولا ينتقض بالمش لان الشهرة من حيث هي شهرة لا تفيد
الا الظن وان بلغت حد القطع كانت اجماعا وخرجت عن
مسمى الشهرة عرفا ولا فرق في ذلك بين فتوى الاقدمين
من اصحاب الائمة كزرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل
بن يسار والحلبي واضرابهم من الفقهاء المتمكنين من سماع الاحكام
من الائمة المعصومين وغيرهم من فقهاء الغيبة الذين تتبعوا
الاثار الباقية من الائمة الاطهار ولا في هولاء بين القدماء
المتمكنين من كتب اصحاب الائمة واصولهم كالصدوقين و
القديمين والشيخين والسيد المرتضى وامثالهم ومن تاخر
عنهم ممن لم يتمكن من جميع ذلك او اكثر كالفاضلين والشهيدين
وساير المتاخرين والشهيدين وساير المتاخرين فان المناط
في الجميع واحد وهو اجتماع الظنون البالغة الى حد اليقين و
وان اختلف بالقلة والكثرة والقوة والضعف فان العلم
قد يحصل بالعدد اليسير من اصحاب الائمة ويتوقف على اتفاق الكثير
من غيرهم على اختلافه باختلاف طبقاتهم في الدين والثقة

واختلاف مراتبهم في الفقه والضبط والعلم فان حصوله في
الطبقة الاولى طريق الى حصوله فيما يليها وهكذا الى ان يصل
الينا بتلقي المتاخر عن المتقدم ووصوله من كل طبقة الى ما
بعدها واخذ اللاحق عن السابق يدا بيد وخلفا عن سلف
الشهرة مؤيدة وليست بحجة على المش ما لم تبلغ القطع لان
لان الاصل عدم حجية الظن ولانها لو كانت حجة لزم الا لا
يكون حجة لثبوت الشهرة في عدم حجية الشهرة وليس غيرها اولى
بالاعتبار منها واعتبارها تناقض ورد البعض ترجيح من غير مرجح
موجب سقوط اعتبارها مط ولان العلماء قديما وحديثا يطالبون
بادلة المشهورات اصولا وفروعا ويتوقفون عن الحكم بالمش
عند عدم الظفر بالدليل ولو كانت الشهرة حجة لسقط الطلب
وامتنع التوقف لمقارنة الدليل للمدلول والمعلوم من حال
الفقهاء والاصوليين في جميع الاعصار خلاف ذلك وربما
يتفق لبعضهم الاستدلال بالمش او الاشهر مع وجود الحجة من غيره
كما اتفق للعلامة وغيره في مسئلة تحديد الرضاع بالعدد مع
التصريح بخلافه في موضع اخر وهو مبني على التسامح بجعل المؤيد
دليلا ومثله كثير في كلام الفقهاء ومثله احتجاجهم في بعض ع

المواضع بمجموع الامور التي لا يبلغ كل منها حد الحجة ويشترط في هذا
النوع افادة المجموع للقطع الا اذا كان في بعض اشعار من جهة
اللفظ بناء على حجية الاشعار اذا اعتضد بغيره وان لم يبلغ
حد القطع وقال الشهيد ره في كرى الحق بعضهم المش بالمجمع عليه
فان اراده في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فقريب لان
عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولقوة الظن
في جانب الشهرة وما قربه ره بعيد وبين تعليليه تدافع فان
الوجه الاول يقتضي العلم والثاني صريح في الظن ومع العلم
فلا ريب في الحجية والكشف عن قول الحجة والحق انه على هذا التقدير
اجماع لان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعص
دون اتفاق الجميع ومن ثم لم يقدح فيه مخالفة معلوم النسب
وموضع البحث الشهرة الغير البالغة حد اليقين واعتبارها
مبني على اعتبار حجية الظن مط وليس ذلك من مذهبنا وان
اوهمته بعض العبارات والحجة عندنا ليس الا اليقين او
الظن المعتبر شرعا وهو الظن المنتهي الى اليقين كظواهر
الكتاب والسنة واخبار الاحاد ونحوها وانسداد باب العلم
لا يقتضي اعتبار مطلق الظن الا اذا ثبت الظنون ولم يدل

على اعتبار بعضها دليل مخصوص وليس الامر كذلك فان اكثر
الظنون قد دلت الادلة على اعتباره بالخصوص والظن المعتبر
كالعلم والباب فيه متسع وان اضيق باب العلم او انسد كما قيل
وربما تعلق بعض المتاخرين في حجية المش بمثل قول الصادق ع
لزرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر وهو
تعلق ضعيف فان المراد بما اشتهر هنا الحديث المش بقرينة
وروده في مقام ترجيح احد الحديثين المتعارضين على الاخر
والمعنى خذ من الحديثين المتعارضين على اللفظ بما اشتهر
بين اصحابك اي بالحديث المشهور بينهم وليس هذا من باب
تخصيص العموم بالمورد بل من باب تخصيصه به والفرق ظ
الا ترى انه لو قيل هل ينجس الماء بملاقات النجاسة فاجاب
بان ما كان كرا لا ينجس بالملاقات فان المعنى ان كان كرا من
الماء لا ينجس بها وغير الماء كالمضاف والجامد خارج عن العموم
لان العموم مخصص بغيرها واما قوله ع في مقبولة عمر بن حنظلة
فان المجمع عليه لا ريب فيه فلا دلالة فيه على المش لان مطلق
الشهرة غير الاجماع الذي لا ريب فيه فيحمل المش فيه على ما بلغ حد
الاجماع ولا ريب في كونه حجة مط ولو حمل الاجماع على المش بقرينة

السياق فليس في حجيته الش لاحتمال ارادة الحديث دون المطلم
الشهرة امافي الرواية او الفتوى والتايد بحصل بكل
منهما وربما حصه بعض المتاخرين بالاولى مدعيا ظهوره من
قوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك وهو ضعيف جدا فان
قوله ما اشتهر اعم مما اشتهر نقله او اشتهر حكمه ولان المدار في
الترجيح على غلبة الظن في احد الطرفين ولاريب في حصولها في الحديث
المفتى به ولان الامر بالاخذ بما هو مشتهر ليس تعبدا محضا بل
لدلالة الشهرة على القبول فاذا تحقق القبول لكان احق با
بالاعتبار ولو تعارضت الشهرتان بان كان احد الحديثين
مشتهرا في النقل دون الفتوى والاخر بالعكس فالظاهر ترجيح الثانية
ولان الظن فيها اقوى كما علم مما قلناه بل ربما رجح في الاحرى الشهرة
باعتبار الفتوى وان خلت عن النص الظاهر اذا علم اطلاعهم
على المعارض لان عدولهم عنه ليس الا استنادهم الى ما هو
اقوى منه كما قال وكذا لو عارض الشهرة المستندة الى حديث
ضعيف لان نسبة القول الى الامام ع قد تعلم وان
ضعف طريقه كما نعلم مذاهب الفرق باخبار اهلها وان لم
يبلغ التواتر ومن ثم قبل الشيخ ابو جعفر ره رواية الموثقين

ساق

مع ف ومذهبهم قلت ومن هنا يعلم لان ما دل على خلاف المش
كلما صح سنده وتعددت طرقه واتضحت دلالته اشتد ضعفه
الا اذا علم عدم ظفرهم او غفلتهم عن دلالته او عدولهم عنه
لوجه ضعيف ولو شك في الاطلاع فوجهان من تعارض الاصل
والظ وللنظر في خصوصيات الموضع مجال واسع فلا تغفل
الشهرة عاضدة مطلقة او مخصوصة بالقدماء والمتاخرين
لوجود المقتضي وهو وجود اجتماع الانظار وبعد الكثير عن الخطاء
ولو تعارضت الشهرتان ففي ترجيح ايهما وجهان من قرب عهد
المتقدمين ودقة نظر الاخرين وكشف عدولهم من الخلل
في دليل الاولين ويتقدم منهما التفصيل بترجيح الاولى
فيما استند الى محض النقل والثانية فيما طريقه العقل والتعمق
في دليل النقل والثانية فيما طريقه العقل والتعمق في دليل
النقل وقد ترجح الاولى باستقرار الترجيح بها فلا ينتقض با
بالاخرى وتضعف بعدم استقرار المرجحات كالادلة والمتاخر
كاشف فلما يلزم تغير الاحكام ومن هذا القبيل عود الخلاف
الى الوفاق واول اشهر القولين الى الشذوذ وتجدد الاستنباط
بتلاحق الافكار ووجدان النص او المرجح في احد وورود

عن امام بعد امام وظهور الخلل في مستند القول الاولى وقد يشكل
القول في بعض ذلك بلزوم التكليف بما ليس في الاصول ولا
العقول ويمكن دفعه بان تجدد المدرك كاشف عن وجود مدرك
اخر سابق يقوم مقام اللاحق ويسد مسده وفقد السبب
المخصوص غير مضر لان الغرض الوصول الى المطلوب باي وجه
كان وذلك لا يمنع وجوب نصب الدليل الموصل فان الحكمة
ربما اقتضت الخفاء كما انها قد تقتضي الظهور وبطلان التصويب
انما يقتضي ثبوت الحكم الواقعي لان وجود الدليل الموصل اليه
ولا فرق بين فقد الدليل في الاصول ووجوده مع عدم التمكن
منه والثاني متحقق كما يشهد به بعض مقامات الاجتهاد التي
تضيق عن الاحاطة بما في الاصول الثابتة مع ظهور اشتغال المدل
حال الاحتياج الى العمل وقد يلتزم في مثل ذلك تغير الحكم
الواقعي فان تكليف المختار غير تكليف المضطر فلا يلزم انقلاب
الحكم الواقعي ولا اختلاف الاحكام باختلاف الظنون الاجتهادية
كما يدعيه القائلون بالتصويب   عدم تعرض الاصحاب
لرواية في مسئلة ليس بقادح في شيء فان الرواية متى
صلحت للاحتجاج صح التمسك بها ولم يتوقف على سبق الاحتجاج

بهانه

بهانه غير هذا المستدرك كيف ولو كان كذلك لتوقفت الادلة على
المستدل الاول وامتنع التعدي عنه بتكثير الدلائل وتحقيق
المسائل ولوجب القدح في اكثر الاحتجاجات المذكورة في كتب
الاصحاب فان المتاخرين عن الشهيد الثاني قد زادوا عليه كثيرا
وقد زاد على الشهيد الاول وقد زاد الشهيد الاول على الفاضلين
والفاضلان على الشيخين والشيخان على من تقدمهما وقد جرت
سنة الله في عباده وبلاده بتكامل العلوم والصنائع يوما فيوما
بتلاحق الافكار وتلاحق الانظار وزيادة كل لاحق على سابق
اما بزيادة تتبعه وعثوره على ما لم يعثر عليه الاول او وقوفه على ما لم
يقف او لان افكار الاوائل وانظارهم هيات لهم قواعد ا عليهم
بها اخذوا عنهم او لعناية ربانية ولطف مخصوص ساق الى المتاخر
زلفى وكرامة مخصص به وليس في شيء من ذلك ازراء بحال المتقدمين
او نقص من جلالتهم او طعن فيهم ولكنهم قال الشيخ الفقيه
ابن ادريس في كتاب السرائر قال ولا ينبغي لمن استدرك على من
سلف وسبق الا بعض الاشياء ان يرى لنفسه الفضل عليهم
لانهم زلوا حيث زلوا الا لانهم كدوا افكارهم وشغلوا اذهانهم
في غيره ثم صاروا الى الشيء الذي زلوا فيه بقلوب قد كلت ونفوس

فد سنحت واوقات طبقة ومن ياتي بعدهم فقد استفاد ما استخرجوه
ووقف على ما اظهروه من غير كد ولا كلفة وحصلت له بذلك رياضة
واكتسب قوة فليس بعجب اذا صار من حيث زل فيه من تقدم وهو
موفور الفكر متسع الزمان لم يلحقه ملل ولا ضجر لا ليلحظ
ما لحظوه ويتامل ما لم يتاملوه ولذلك زاد المتاخرون على المتقدمين
وكثرت العلوم بكثرة الرجال وباتصال الزمان وامتداد الاجال
فهذا الكلام ره وكما ان استدراك اللاحق على من سلف لا يوجب
طعنا فيهم فكذا اهمالهم لما استدركه لا يوجب طعنا فيه ولا فيهم
سبق اليه ولو كان الاستدلال على السلف طعنا في الخلف
لكان السلف اولى به لتقدمهم في ذلك وسبقهم اليه اذ ما من احد منهم
الا وقد استدرك على من تقدمه بشيء كثير اهمله المتقدم
او لم يشبع القول فيها وكثيرا ما يدعي احدهم ان المسئلة خالية
عن النص ثم ياتي آخر فيها بنص او نصوص معتبرة بل صحيحة من الكتب
الاربعة فضلا عن غيرها والاستدراك بالنص في الشهيد كثير
جدا واستقصاء المواضع التي اتفق ذلك له او لغيره يفضي الى
غاية التطويل مرسلات محمد ابن ابي عمير لا تقصر عن المسانيد
لسكون الاصحاب اليها واتفاقهم على انه لا يرسل الا عن ثقة

قال الشيخ

قال الشيخ في العدة في بيان حكم المراسيل واذا كان احد الراويين
مسندا والآخر مرسلا نظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم
انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل
ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد ابن ابي عمير وصفوان
ابن يحيى واحمد ابن محمد ابن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين
عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به وبين ما اسنده
غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم اذا انفرد عن رواية غيرهم وقد
نقل الثقة الجليل ابو عمرو الكشي اجماع العلماء والعصابة على
تصحيح ما يصح عنه والاقرار له بالفقه والعلم واورد اخبارا كثيرة تدل
على توثيقه وكونه حجة ونقل حتى انه نقل عنه الاشياخ من رواية
اخبار العامة كراهية التخليط وبالجملة فالظن الحاصل من مرسلات
ابن ابي عمير وافراده لا يقصر عن الظن الحاصل من مسانيد الثقات
خصوصا اذا انضم اليه عمل الاصحاب بمضمونها والاعتماد
في الجرح والتعديل على الظنون الاجتهادية كما اختاره جماعة من
اصحابنا المحققين فخلو الكتب الاربعة عن رواية لا ينفي
حجيتها فليس من شرائطها وجوده في هذه الاربعة كيف وقصر
الحجية على ما فيها من الاخبار يقتضي سقوط ما عداها من كتب الحديث

عن درجتها مع ان الكثير منها يقرب من هذه الاربعة في الاشتهار
ولا يقصر عنها بكثير في الظهور والانتشار كالعيون والخصال
والاكمال من مصنفات الصدوق وغيرها من كتب المعروفة المشهورة
الظاهرة النسبة الى مؤلفيها الثقات الاجلة وعلماء الطائفة ووجوه
العصابة لم يزالوا في جميع الاعصار والامصار يستندون الى
هذه الكتب ويفزعون اليها فيما تضمنته من الاخبار والآثار المروية
عن الائمة الاطهار ولا يسمع من احد منهم الاقتصار على الكتب
الاربعة وانكار الحديث لكونه من غيرها واقبال الفقهاء على تلك
الاربعة وانكبابهم عليها ليس لعدم اعتبار غيرها عندهم بل لما
في الاربعة من المزية الظاهرة والفضيلة الواضحة التي امتازت
من بين الكتب المصنفة في هذا المعنى فانها مع جودة ترتيبها وحسن
تهذيبها وكون مؤلفيها من رؤساء الشيعة وشيوخ الطائفة اجمع
كتب الحديث واشملها لما يناسب انظار الفقهاء من احاديث
الفروع وما عدا الكافي منها مقصور على روايات الاحكام موضوع
لخصوص ما يتعلق بالحلال والحرام وساير كتب الحديث وان اشتملت
على حديث كثير من الاخبار المتعلقة بهذا الغرض الا ان وضعها
لغيره اقتضى تفرق ذلك فيها وشتاته في ابوابها وفصولها

على وجه

على وجه يصعب الوصول اليه ويعسر الاحاطة به فلذلك رغبت
همم طلاب الفقه وفرغت همتها عنها من يرغب الى هذا النوع واقتصر
هم الاكثرون الى الكتب الاربعة وارتقت جماهير العلماء على حيا
منها المترجمة وشد رجال الحديث اليها الرحال واقبل الفقهاء
اليها كل الاقبال حتى طار ذكرها في الاقطار واشتهرت كتب
الحديث هذا الاشتهار اكثر كتب الحديث الباقية في زوايا
الهجران نسجت عليها عناكب النسيان فلما رجع اليها في تحقيق
المسائل وتنقيح الدلائل الا اقل القليل لما هو انفع واكمل واجمع وهذا
الذي هو الامر الداعي الى الرغبة في جماعة الكتب الاربعة من كتب
الحديث المؤلفة في عصر المشايخ الثلثة وما بعده واما كتب القدماء
والاصول المصنفة في زمان الائمة فالسبب الباعث على عدم ظهورها
واشتهارها مع ما ذكر بعد العهد وتمادي المدة واندراس اكثر
تلك الكتب والاصول باستيلاء سلاطين الجور وغلبة ائمة
الضلال وشدة المحنة على الشيعة في تلك الازمنة من جهة التقية
وليس السبب في ذلك ضعفها وعدم اعتبارها قطعا كيف
والكتب الاربعة وغيرها من مصنفات المتاخرين كلها منتزعة
من تلك الكتب مستخرجة من تلك الاصول فلو كانت تلك غير معتبرة

كانت هذه كذلك فان قيل قد بذل الأئمة الثلثة اصحاب الكتب
الاربعة جهدهم في تحقيق الروايات ونقل الاحاديث و
التمييز بين صحيحها وفاسدها وسليمها ومعيبها وقد كانت
الكتب المصنفة والاصول الاربعمائة موجودة في زمانهم وكانوا
متمكنين من الرجوع اليها والأخذ منها فهؤلاء المشايخ النقاد
لم يقتصروا على هذه الاخبار التي رووها هذه الكتب
الا لعدم صحة غيرها من الاخبار ووجود خلل فيها اوجب لهم
العدول عنها الى ما اقتصروا عليه قلنا هذا من سقط القول
وشطط الرأي قد سبق اليه من الناس من استثقل عبء الاجتهاد
واستصعب كلفة الانتقاد ولو صح ذلك كان طعنا في احاديث
الكتب الاربعة ايضا لان كلا منها قد اشتمل على ما لم يشتمل عليه
الآخر واحاط بما لم يحط به سوى الاستبصار بالقياس الى
يب فانه بضعة منه واما غيره فمن المعلوم اشتمال الكافي
والفقيه على ما ليس في الآخر فلو كان ايراد كل منهم شهادة
على عدم صحة غيره وجب رد الجميع في مواضع الانفراد ولزوم
ان لا يصح من الاخبار الا ما احاط به الكل والحق ان الائمة
الثلث لم يقصدوا في هذه الكتب الاحاطة الكلية والاستقصاء

التام

التام وانما اوردوا فيها ما عثروا عليه حال التصنيف وتيسر لهم
الوقوف عليه وقت الجمع والتأليف وانهم انما اعتمدوا في
الجرح والتعديل والرد والترجيح على ما ادى اليه نظرهم في تلك
الحال وتكليف كل من تأخر عنهم فيما ذكروه وما تركوه موكول على
ممارسة الاخبار والنظر في احوال الرجال ودعوى الكلية في كل
من طرفي الاثبات والنفي من ثمة الممجه الراجح مع سوء
التدبر وقلة التأمل في احاديث الكتب الاربعة الاقوى من غيرها
واولى بالترجيح مع التعارض والتعادل من ساير الوجوه وهذا
لا يجدي في هذا المقام فان للنظر في الترجيح عملا آخر اجمع
الامامية والمعتزلة على ان الافعال بالنظر الى ذواتها حسنة وقبيحة
مع قطع النظر عن ورود الشرع والحكمة وامره ونهيه وهذا المعنى
ثابت للافعال في نفس الأمر ولم يثبت لها باعتبار معتبر ا
ووضع واضع فهي من قبيل لوازم الماهيات الثابتة لها
لا بالجعل لعدم تعقل وروده عليها والا على لوازمها كما قرر في محلها
سواء قلنا ان المقتضي للحسن والقبح ذوات الافعال كما ذهب
اليه جماعة او صفاتها اللازمة لها كما عليه آخرون او وجوه واعتبارات
على ما قاله الجبائية فان محصل النزاع يرجع الى ان اعتبار الجهات

التعليلية او التقييدية بالجبائية على الاول والى قول على الثاني
فعلى الاول يكون اللطم حسنا لكونه حسنا وقبيحا لكونه تعذيبا
وعلى الثاني الحسن هو اللطم على وجه التأديب والقبيح هو اللطم على وجه
التعذيب واما اصل اللطم فهي حقيقة لا يقتضي في حد ذاتها
مع قطع النظر عن تشخصها وتحققها في ضمن احد القسمين حسنا ولا قبحا
كما ان حقيقة الفعل الشامل للحسن والقبيح لا يقتضي شيئا
منهما الا بتشخصه او نوعه او تخصصه وبهذا يظهر فساد الاحتجاج
بالنسخ واختلاف افراد الحقيقة الواحدة في الحسن والقبح كالصدق
النافع والصدق الضار والكذب النافع والكذب الضار
على ما عدا الجبائية وطريق الدفع واضح مما قررناه ثم ان الحسن
والقبح قد يدركان بالعقل وان لم يرد شرع كحسن الاحسان
وقبح العدوان وقد لا يدرك الا من طريق الشرع كحسن الصوم
في آخر رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن
والقبح الثابتين في الافعال في نفس الامر طريقان احدهما
العقل وهو مستقل به والثاني الشرع المحتاج الى العقل
في الحقيقة العقل محض والعقل مع الشرع لان الشرع لا يستقل
باثبات حكم اصلا واما الحكم الشرعي فهو عبارة عما قرره الشرع

ووضعه

ووضعه في حق العباد ويختص بشمل الاحكام الخمسة الشرعية الوجوب
والتحريم والاباحة والاستحباب والكراهة والخمسة الوضعية الصحة
والبطلان والشرط والسبب والمانع وهذه الاحكام توقيفية قطعا
اذ لا يمكن اثبات التكليف الشرعي الذي هو بوضع الشارع و
احكامه مع قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه وامره ونهيه
وذلك واضح ولاثبات هذا الحكم طريقان احدهما النقل
في الكتاب والسنة والاجماع والثاني العقل بمعنى كون العقل
دليلا على كونه مأمورا او منهيا عنه مثلا وليس المراد بالامر والنهي
توجه الخطاب اللفظي حتى يتوقف على صدوره من الشرع بل كون
هذه الخطابات اعني الاقتضاء والتخيير في نفس الامر والحاصل
كون الشارع مريدا لهذا الشيء بحيث يعاقب على تركه او غير راض به
بحيث يسخط بفعله وبهذا المعنى يثبت في الاكثر بقوله افعل
ولا تفعل مثلا وربما ثبت بالدليل العقلي الدال على ثبوت
المعنى المذكور واوثق الطرق فيه طريق العقل والقبح المدركين
بالعقل لا يكشف الشرع تقريره بل يقال هذا الشيء حسن عقلا
وكل حسن عقلا حسن شرعا وكل حسن شرعا مأمور به اما الاولى
فوجدانية على مذهبنا ومذهب المعتزلة واما الثانية فلانه متى حكم

العقل يكون الشيء حسنا في نفس الامر فلا بد من حكم الله بذلك لان الواقع لا يختلف والله مصيب له قطعا اذ المفروض حكم العقل به ايضا واما الثالثة فاثباتها محل نظر ونامل ولنا في ذلك طريقان الاول ما ذكره علماؤنا وغيرهم من اثبات المعاد في الجملة مع قطع النظر عن ورود الشرع لا مع قطع النظر عن التكليفات الشرعية فان ذلك طريق اخر ولا يثبت به المط اما الاول فهو انه يثبت بعد اثبات الواجب وحكمته ان خلق العباد معللا بالاغراض الحسنة قطعا خلافا للاشاعرة في ذلك وتلك الاغراض لا تعود اليه لتعاليه عن ذلك ولا الى غيره ولا احكم في غيرهم من الجمادات والنباتات والحيوانات فتعين ان يكون العرض عائدا اليهم وليس نجده في هذه النشاة الدنيا وبه لفقد البعض اياه وكونه مشوبا بالالام الروحانية والاسقام الجسمانية ولوقوع التفاضل مع عدم الاستحقاق فيها فتعين ان يكون لا هط يتحقق فيه الاثابة والعقاب وليس الا بالنظر الى الافعال الحسنة والقبيحة ولان هذه الدار دار تكليف واختبار وبهذه الجملة يثبت ان الفعل الحسن مامور به اي مراد الله والقبيح منهي عنه

اي مبغوض له واما الثاني فهو ان الله امر ونهى واحل وحرم وبالجملة فقد اتى بالاحكام وشرع بعض الاشياء وحظر بعضها وليس ذلك الا لثبوت الاثابة على المامور به والعقاب على المنهي عنه والا كان قبيحا عقلا وهذا الطريق اسهل من الاول في اثبات المعاد الا ان المقصد لا يثبت به لان بعض ما يدل عليه ثبوت الاثابة الا ما امر به والعقاب بالنسبة الى ما نهى لا الى كل حسن وقبيح فان نفي انه مامور ومنهي عنه كان دورا او مصادرة على المط الثالث لان حكم الله وامره ونهيه تابع للحسن والقبح العقليين على مذهبنا ومذهب المعتزلة اذ ليس امر الله بالفعل الا لكونه حسنا ولا نهيه عنه الا لكونه قبيحا واذا كان الحسن والقبح السببين للامر والنهي فمتى تحقق تحقق الامر والنهي لان وجود السبب يقتضي وجود المسبب ولا يجوز ان يقال ان المقتضي للامر والنهي نوعان مخصوصان من الحسن والقبح لا انا نرى ثبوت الامرين مع اختلاف الشديد في مراتب الحسن والقبح فعلم ان الامر والنهي لا نوعين مخصوصين ولا يجوز ان يقال ربما كان المقتضي نوعان محدودان من الحسن والقبح بحيث يكون ما اتصف بالحسن والقبح الخارجين عن الحدين

غير مامور به او منهي عنه لانا نفرض الكلام في الفعل المتصف بالحسن المؤدي عند العقل بحسن المامور به فلا ريب للادراك ذلك بالعقل مقصود المدعي انه ثم ومن العجب في هذا المقام ما وقع لبعض علمائنا الاعلام انه عرف الحكم التوقيفي بما يتوقف على نص الله ومع ذلك فقد حكم باستقلال العقل احيانا واثبت بعد حكم العقل الحسن في القبح وتطابق العقل والشرع مع ان الحكمين متناقضان اذ لا يمكن استقلال العقل بما يتوقف على نص الشرع وذلك واضح وايضا فالدليل الذي بني عليه الاستقلال انما يتم بضم المقدمة الثانية كما بيناه واما بدونها فلا يكاد يتم الا ان يراد بالحسن الشرعي كونه منهيا عنه ومع بعده يتوجه منع المقدمة الثانية وهي ان كل حسن عقلا حسن شرعا وان اريد بذلك اثبات الحسن والقبح الثابتين في نفس الامر وجب القاء تلك المقدمة اي الثانية اذ لا دخل لها في اثبات المط بل الاولى لان اتصاف العقل بالحسن والقبح مما يدرك بالوجدان ولا بالكلية المقتضية للاتصاف باحد الامرين لا بعينه كما لا يخفى وقيل لا يثبت بالعقل الحكم لقوله تعالى وما كنا معذبين

حتى نبعث رسولا وقوله ص دين الله لا يصاب بالعقول وغير ذلك وفيه بحث لان اقصى ما يدل عليه كون الاحكام الشرعية توقيفية ومعنى ذلك على ما مر كونها بوضع الله وتعيينه في نفس الامر ومقتضى ذلك عدم ثبوت الاحكام الشرعية مع قطع النظر عن ورود الشرع ونحن نقول بموجبه فليتامل في هذا المقام الحكم قد يطلق ويراد به الحكم الواقعي الثابت للحسن والقبح الثابتين لذوات الافعال وهو حكم الله الواقع في نفس الامر وقد يطلق ويراد به الحكم الظاهري الحاصل من الادلة الظنية كظواهر الكتاب والسنة والاجماعات المنقولة والحكم بهذا المعنى يختلف باختلاف الاراء والظنون الاجتهادية بخلاف الاول لاستحالة اقتضاء المصلحة الواقعية امرين متضادين وحكمين متناقضين ومنهم من لم يفرق بين المعنيين ولا اثبت له حكمين بل ادعى ان الاحكام تابعة للظنون الاجتهادية وان ليس لله تعالى في الوقائع حكم معين معلوم في الواقع بل حكم الله تعالى فيها تابع لاراء الفقهاء وظنون المجتهدين وهو لا هم المصوبة القائلون بان كل مجتهد مصيب وشناعة هذا القول وفساده غير خفي على اصولنا وقواعد اصحابنا والمراد من الاحكام في ابواب الفقه الاحكام الواقعية لا انها هي الاحكام

المقرره في الشرع المقصود بيانها لأدلة الشرعية واما الاحكام الظاهرية فليست مما نصبها الله وقررها في حق العباد ولا نصبت الادلة
الشرعية لبيانها ولذلك استفادتها الفقهاء والمجتهدون منها فان الادلة لا يقتضي كونها موضوعة لافادتها نعم قد اذن لهم في العمل بمقتضاها
من حيث خفاء الأدلة الدالة على الأحكام الواقعية وامتناع التكليف بغير المقدور واين هذا من جعله اياها شرعه وطريقه فان مقتضى ذلك
حصول الامتثال والاتيان بما هو مطلوب الله ومراده ومقتضى الاول هو المعذورية في تركه وعدم المؤاخذة عليه والفرق بين الامرين
بين فان قلت تعلق الامر الظاهري بشيء يقتضي كونه مرادا او مامورا به قطعا وذلك يستلزم حصول الامتثال على تقدير
الاتيان به لان الامتثال انما يتحقق بفعل المامور به والمفروض حصوله والامتثال كما يتحقق بموافقة الامر الواقعي يتحقق
بموافقة الامر الظاهري ايضا قلت تعلق الامر الظاهري لا يقتضي كونه مرادا او مامورا به في الواقع وانما يقتضي كونه كذلك بحسب ظاهر الامر
فان الامر الظاهري دليل ظني والدليل الظني لا يوجب القطع بمدلوله ضرورة والظن بكون الفعل مامورا انما يستلزم الظن
بحصول الامتثال اذ لا يعقل حصول العلم بالامتثال مع ظن

الاتيان

الاتيان بالمامور به كما لا يعقل حصول الظن مع العلم به والظن بحصول الامتثال قد يتفق معه حصول الامتثال في نفس الامر كما
لو فرض اصابة الظن وموافقة الحكم الظاهري للحكم الواقعي كما لو فرض مخالفة الحكمين وحصول الخطاء في الظن فالمعتبر اذا في
حصول الامتثال في نفس الامر كما لو فرض اصابة الظن وموافقة الحكم الظاهري للحكم الواقعي كما لو فرض مخالفة الحكمين وحصول
الخطاء في الظن فالمعتبر اذا في حصول الامتثال بموافقة الامر الواقعي كما ذكرنا دون الظاهري فان قيل نفس الامر الظاهري
لكونه دليلا ظنيا وان لم يقتض العلم بحصول الامتثال لكن الأدلة الدالة على اعتبار هذا الظن ووجوب العمل بمقتضاه
لكونها قطعية على المقتضي فان كون الفعل مامورا به في
الظاهر مقتضى الدليل اليقيني دون الظني قلنا كون المامور بالامر الظاهري واجبا ومكلفا به مما لا ريب فيه وكذا حصول
الامتثال بفعله بالنظر الى هذا الامر لكن ذلك لا يوجب حصول الامتثال به بالنظر الى الامر الواقعي ايضا لان الامتثال كما مر
هو الاتيان بالمامور به ومن المعلوم ان الاتيان بما هو مامور به في الظاهر لا يستلزم الاتيان بما هو مامور به في الواقع الا مع

فرض اصابة الظن وتوافق الحكمين او اتحادهما على القول به ولكن لم يتفقا وهذا الفرض خارج عن محل نزاع البحث وموضوع المسئلة
كما لا يخفى وبالجملة فان اريد من حصول الامتثال حصوله بالنسبة الى الامر الظاهري او بالنسبة اليه او الى الامر الواقعي مع فرض الاتفاق
وهذا مسلم لا كلام فيه ولكن اريد حصوله بالنسبة الى الامر الواقعي مطلقا وان لم يتفق الحكمان فبطلانه اظهر من ان يخفى لان حصول
الامتثال بالنسبة الى الامر الظاهري وان لم يستلزم حصوله بالنسبة الى الامر الواقعي لكن لم لا يجوز ان يكون الاتيان بالمامور
في الظاهر مسقطا للتكليف بما هو مامور به في الواقع بان يكون بدلا ومجزيا منه ومع ذلك لا حاجة الى تحصيل الامتثال بالنظر الى الامر
الواقعي لان وجوب الامتثال فرع ثبوت التكليف فلا معنى لوجوب الامتثال فرع ثبوت التكليف واذا سقط التكليف
فلا معنى لوجوب الامتثال والحاصل ان التكليف بالامر الواقعي مشروط بالقدرة عليه اذا لم يتمكن منه انتقل الغرض عنه الى
الامر الظاهري وكان هو المكلف به خاصة والامتثال بالنسبة اليه حاصل قطعا لانا نقول الامتثال الحاصل المقصود بالذات
من التكليف الظاهري لا يتحقق بمجرد الاتيان بما هو مكلف به

في الظ

في الظاهر مطلقا بل انما يتحقق على تقدير الكون الماتي به فردا من المامور به في الواقع وذلك لان الامر بالحكم الظاهري ليس من حيث كونه مطلوبا
ومرادا للشارع في نفسه بل من حيث ان المظنون مطابقته للحكم الواقعي وان حصوله ذريعة ووسيلة لحصوله غالبا فالطلب فيه
راجع الى طلب الامر الواقعي حقيقة والسبب في ايجابه ليس الا نفس السبب في ايجاب الحكم الواقعي حتى لو فرض انتفاء المقتضي للحكم
الواقعي لزم انتفاء المقتضي للحكم الظاهري ايضا ومع ذلك يمتنع سقوط الحكم الواقعي مع بقاء الظاهري كما جوزه المعترض اذ لو جاز ذلك
فاما ان يوجد معه المقتضي للحكم الواقعي اعني الحسن الذاتي الثابت لنفس الفعل ام لا وعلى الثاني يلزم ثبوت الحكم الظاهري من
غير علة وسبب لما عرفت من ان السبب في الحكم الظاهري هو السبب في الحكم الواقعي ليس الا وعلى الاول فاما ان يثبت
مقتضاه اعني الحكم الواقعي ايضا فيلزم ثبوت الحكم الواقعي وسقوطه معا ام لا يثبت فيلزم تخلف الحكم الواقعي عن علته التامة
المقتضية لايجابه والتالي باطل باقسامه بالضرورة فكذا المقدم وتحقيق المقام انه قد عرفت انه مذاهب الامامية وعلم بالادلة
العقلية والنقلية ان للافعال في انفسها وذواتها حسنا وقبحا

مع قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه وامره ونهيه ولان الخطابات
الشرعية تابعة لهذين الوضعين كاشفة عن ثبوتهما في الواقع
عند الاشتباه ومن المعلوم ايضا ان مقتضى كل واحد من الوصفين
المذكورين لا يكون الا شيئا واحدا معينا في نفس الامر لاستحالة
اقتضاء الواحد الشخصي امرين متضادين وحكمين متناقضين
كما سبقت الاشارة اليه وبهذا الامر الواحد الذي هو مقتضى
او القبح العقلي هو المسمى بالحكم الواقعي وهو حكم الله في الواقع
وفي نفس الامر فهذا الحكم ان كان ظاهرا معلوما والا وجب
الاجتهاد والتحري في تحصيل الظن به لانتفاء العلم بالمكلف
به مع عدم سقوط التكليف بعروض الاشتباه وكان ما
ادى اليه الظن مكلفا به من حيث ان المظنون كونه الحكم الواقعي
ومن البين ان هذا التكليف فرع التكليف بالحكم الواقعي
والظاهر منه هو المطلوب من الحكم الواقعي حقيقة والسبب
في ايجابه هو السبب في ايجاب ذلك لكن لما كان بناؤه على
الظن بالحكم الواقعي وهو مما لا يؤمن عليه الخطاء اذ الظن
قد يكون صوابا وقد يكون خطاء ولم يكن الصواب منه غير
متميز عن الخطاء في نظر المكلف كان المظنون هذه مامورا به

مطلوبا

مطلوبا ولان اتفق عدم اصابة الظن تغليبا للمصلحة الحاصلة على تقدير اصابتها
لا انه مراد ومطلوب في نفسه على تقدير عدم الاصابة ايضا
وبذلك يظهر ان الاتيان بالمامور الظاهري يقتضي
حصول الامتثال بالنظر الى الامر الظاهري نفسه مطلقا سواء
طابق الواقع ام لم يطابق الا ان هذا الامتثال غير مقصود من
ذلك اعني التكليف ولان الامتثال المقصود منه اعني الاتيان
بما هو مامور به في الواقع لا يتحقق الا على تقدير اصابة الظن و
تطابق الحكمين وتوافقهما على المامور به فان اتفق ذلك
حصل الامتثال المطلوب والا فان انكشف فساد الظن
بعد ذلك يتبين عدم حصول الامتثال المقصود من الامر
والبقاء في عهدة التكليف فان كان المامور به باقيا اتى
به في الوقت والا ففي خارجه ان كان مما يجب استدراكه
شرعا وان لم ينكشف فساد الظن سقط التكليف بمعنى
عدم المؤاخذة على تركه لخفاء الادلة وامتناع التكليف
بما لا يطاق لا لعدم وجود المقتضي للتكليف موجود على قواعد
المخطئة كما ذكرنا ولا لعدمه لحصول البدل المسقط لان
الامتثال الغير المسقط لا يكون مسقطا لما هو المقصود بالذات

ولان الحكم الظاهري لو كان مسقطا للحكم الواقعي لزم ان لا
يكون لله تعالى في الواقعة المخصوصة حكم معين في نفس الامر
بل كان الحكم الواقعي فيها هو ما ادى اليه ظن المجتهد وذلك
بعينه هو ما عليه المصوبة خذلهم الله تعالى من نفي الحكم الواقعي
في المسائل الشرعية هذا ان اريد بسقوط الحكم الواقعي
سقوطه في نفس الامر وان اريد به سقوطه بحسب الظاهر
فذلك مسلم ولا يجدي نفعا لان السقوط بحسب الظاهر يدور
مدار الظن والظهور فاذا تبين فساده ظهر بقاء الحكم
فظهر عدم سقوطه وايضا فالتكليف ثابت يقينا وسقوطه
بالامر الظاهري غير معلوم فيجب نفيه بالاصل في ايجاب
الحكم الظاهري ولا يمكن ان يكون نفس السبب في ايجاب
الحكم الواقعي ولا ان يكون الظاهر من الاول هو المطلوب من الثاني
والا لزم ثبوت الحكم الظاهري من غير سبب وعليه على تقدير
المخالفة بين الحكمين لان السبب للحكم الواقعي غير متحقق
على ذلك التقدير فلو كان ذلك هو السبب في الحكم
الظاهري ايضا لزم المحذور وان لا يترتب الثواب على المامور به
الظاهري ولا العقاب على تركه على ذلك التقدير لعدم

الاتيان

الاتيان بالمطلوب الحقيقي المقتضي للثواب وعدم ترك ذلك
المطلوب للعقاب والتالي باطل بالاتفاق فكذا المقدم فقد حصول
المامور به الواقعي على بعض التقادير يكفي لحسن الطلب والايجاب
لدوران الامر هيهنا بين تفويت مصلحة الحكم راسا وايجاب
ما يتخلف المطلوب عنه احيانا ومراعات الثابتة للحكم الواقعي لا
يحصل الا بالامر الثاني كما لا يخفى واما الثواب والعقاب
فان اريد بهما خصوص ما يترتب على الامر الواقعي وجودا وعدما
فبطلان التالي ممنوع لان الثابت ترتب الثواب والعقاب
على الفعل والترك في الجملة واما انهما الثواب او العقاب
المترتبان على الحكم الواقعي فغير ثابت وان اريد بهما مطلق
الثواب والعقاب فالملازمة ممنوعة لحصول الامتثال الموجب
للثواب وتحقق المخالفة المقتضية للعقاب نظرا الى الامر
الظاهري وان لم يلزم شيء منهما بالنظر الى الامر الواقعي ولهذا
المقام نظائر لا تحصى في الشرع فان كثيرا من الاوامر الواردة
للاحتياط من هذا القبيل كايجاب الصلوة وغيرها من العبادات
على من شك فيها مع بقاء الوقت وايجاب صلوة الاحتياط
على الشاك في عدد الركعات والعود الى الجزء المشكوك

فيه مع بقاء محله الى غير ذلك مما علم لان السبب في ايجابه المحافظة
والاحتياط في العبادة فان الحاجة اليه انما تظهر على تقدير عدم
الاتيان به ولو فرض الاتيان به لزم كون التكليف بالاعادة
والاحتياط من غير سبب وكذا انتفاء الثواب والعقاب مع الفعل
والترك ح لعين ما ذكر هناك والجواب في المقامين هو ما اشرنا
اليه وقد علم مما ذكرناه مفصلا ان الصحة في العبادات هو كونها
بحيث يحصل بها امتثال الاوامر الواقعي لان الصحة في العبادات
هو موافقة الامر وحصول الامتثال وقد علمت ان ذلك انما
يتحقق بالنظر الى الامر الواقعي دون الظاهري فصحة العبادات
انما يتحقق بذلك ومن ذلك يظهر ان صحة المعاملات عبارة
عن ترتب الاثار على المعاملة المستجمعة للشرائط المعتبرة في نفس
الامر وان ظن حصول الشرط في مقام اعتباره لا يوجب صحة
المعاملة في الواقع بل انما يقتضي صحتها بحسب الظ حتى لو انكشف
فساد الظن تبين به بطلان المعاملة وقد تبين من ذلك كله
ان صحة الافعال مط في العبادات والمعاملات انما يعتبر بالنظر
الى الاحكام الواقعية دون الظاهرية ويتفرع عليه في المعاملات
بطلان المعاملة باختلال بعض الشروط في نفس الامر وان ظن

حصولها

حصولها حال المعاملة وفي العبادات وجوب الاعادة اذا انكشف
فساد الظن الذي هو مبني للحكم الظاهري والقضاء لكن لما كان
المامور به مما يجب استدراكه ثم جاء هذا الاصل وهو يجب مراعاته
في المسائل الفقهية فان الخطاء في كثير منها ينشأ من اهمال هذا
الاصل وعدم اتقانه ويبقى ههنا شيء وهو ان المجتهد اذا تغير
اجتهاده او عرض له الشك في مبنى اجتهاده السابق فانه لا يجب
عليه اعادة العبادات المترتبة على ذلك الاجتهاد وليس له
نقض القضايا والاحكام المترتبة عليه وان كان انكشف الخطاء
في الظن مما يوجب عدم الاختصاص بها اذ اعلم الخطاء يقينا وتبين
مخالفة الظن الواقع قطعا وبدون ذلك انما يكون انتقالا من
ظن الى ظن ومن حكم ظاهري الى ظاهري اخر ومناط في وجوب
ما ذكر من الامور هو انتقال من الظن الى اليقين ومن الحكم الظاهري
الى الواقعي لاجماع العلماء في الاعصار على امضاء القضايا والاحكام
مع تغير الاجتهاد او عروض الشك وعدم الالزام والالتزام باعادة
العبادات وقضائها مثل الصوم والصلوة ومثل ذلك الا ما يحكى
عن العلامة طاب ثراه في مذاكرة مع من التزام الاعادة والقضاء
عند تغير الراي فهو ان ثبت النقل فهو لكمال الاحتياط ورفع

الريب المندوب ازالته دون ان يكون مذهبا له ورايا مع ان في
التكليف بالاعادة والقضاء للمجتهد ومقلديه كلما تغير اجتهاده
من الحرج العظيم والعسر الشديد وقد قال الله تع وما جعل عليكم
في الدين من حرج وقال عز وجل يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
نعم لو ادى ظن المجتهد الى ترك ما هو واجب في الواقع ثم ظهر له
الخطاء والوقت باق فانه ينبغي القطع بوجوب فعله لوجود
المقتضي وانتفاء ما يحصل به الامتثال ولو ظنا ومثل ذلك
لو اتى بالمامور به ناقصا وامكن اكماله فانه يجب عليه الاكمال لما مر
اختلف الاصوليون في حجية الاستصحاب انكره السيد
المرتضى وكثير من الاصحاب والحق حجيته وفاقا للمفيد والعلامة
واكثر الفقهاء والاصوليين والاصل فيه مضافا الى الاستقراء
وتوقف الاستدلال بالادلة اللفظية من الكتاب والسنة عليه
والفرق الضروري بين الشك في الابتداء والاستمرار النصوص
المستفيضة الواردة عن الائمة ع كصحيحة زرارة عن الباقر ع قال
قلت له الرجل ينام وهو على وضوء توجب الخفقة والخفقتان
عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب
والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء

قلت

قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه
قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه
ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر
وصحيحته الاخرى وهي طويلة قال فيها قلت فان ظننت انه اي
القذر قد اصابه اي اصاب الثوب ولم اتيقن ذلك فنظرت
فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة
قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين ثم شككت فليس
لان ينقض اليقين بالشك ابدا قلت فاني قد علمت انه اصابه
ولم ادر اين هو فاغسله قال من تلك الناحية التي ترى انه قد اصابها
حتى تكون على يقين من طهارتك الحديث وصحيحته الثالثة عن
احدهما ع في حكم الشك في الصلوة قال فيها ولا ينقض اليقين
بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر
ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا
يعتد بالشك في حال من الحالات وصحيحة عبد الله بن سنان
قال سال ابي ابا عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي
وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل
ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك

فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن نجاسته فلا بأس
لان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وموثقة ابن بكير عن ابي عبد الله
قال اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث و
وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت ورواية القاساني قال لا
يدخل قال كتبته اليه اسأله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان
هل يصام ام لا فكتب عليه السلام اليقين لا يدخل فيه الشك صم
للرؤية وافطر للرؤية وما روي عن امير المؤمنين عليه السلام بطريق
متعددة انه علم اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب من
جملة تلك الابواب انه قال اليقين فشك فليمض على يقينه
فان اليقين لا يرفعه الشك والمراد باليقين والشك في هذه
الروايات اليقين السابق والشك اللاحق لامتناع اجتماع
الشك واليقين في حال من الاحوال بل المراد البقاء على حكم
اليقين السابق حال الشك العارض وذلك هو الاستصحاب
وهذا العموم يقتضي حجية الاستصحاب المنفي والمثبت والثابت
والرائد والصريح واللازم والمظنون والمشكوك والموضوع
والحكم فان قلت لكن الاستصحاب ان كان حجة ففي موضوعات
الاحكام الشرعية دون الاحكام نفسها فلو علم الناقض مثلا

الن

وشك في وقوعه استصحب الطهارة ولو علم بالواقع وشك
في نقضه لم يستصحب وهذا هو الذي عقله جماعة ممن قولهم ع
لا ينقض اليقين بالشك فلو ان معنى الحديث هو المنع عن نقض
اليقين الحاصل سابقا بالشك فيما لو وقع لازالته لا بالواقع
الذي شك في ازالته لان المسؤول عنه في الاخبار هو من
قبيل الاول دون الثاني فلان ارادة الاعم يقتضي معذورية
الجاهل بالحكم الشرعي وعدم وجوب الفحص عن المعارض على المجتهد
والتالي باطل فكذا المقدم قلت لكن دليل حجية الاستصحاب
يعم الموضوعات والاحكام فان الشك في قولهم لا ينقض
اليقين بالشك يتناول الشك في وقوع المزيل والشك
في ازالته وتخصيصه بالاول مع عموم اللفظ وفقد المخصص
تحكم محض وخصوص السؤال في بعض الروايات لا يوجب
التخصيص لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل كما
حقق في محله ولان الخالي عن السؤال عام لا يتخصص بوجود
السؤال في غيره قطعا وتكليف الجاهل الرجوع الى المجتهد
فان رجع اليه خرج عن الجهالة وعمل بما افتى به وان لم يرجع
بقي على جهالته ولم يكن معذورا فيما فعله وان وافق الواقع

ولا ينفعه الاستصحاب ولا غيره من الادلة واما المجتهد فانما له
التمسك بالدليل الشرعي استصحابا كان او غيره مع الفحص عن المعارض
كما ان حجية الاستصحاب لا يقتضي كونه حجة بدون الفحص عن المخصص
وايضا الشك في الموضوع يستدعي الشك في الحكم فان الشك
في وقوع الناقض يستلزم في التكليف بالطهارة وهو شك
في الحكم غاية الامر ان الشك فيه قد حصل فيه بواسطة الشك
في الموضوع بخلاف القسم الآخر وهو ما اذا شك في ناقضية
الواقع فان الشك فيه حاصل لنفس الحكم ابتداء وما ذكره
من لزوم معذورية وعدم وجوب الفحص على المجتهد لو
سلم في الجاهل بالحكم الشرعي لزم مثله في الجاهل بالموضوع باعتبار
رجوعه الى الجاهل بالحكم وكون الجاهل بالحكم هناك ثابتا بالاخرة
رضا بواسطة الموضوع لا تاثير له في ذلك واللازم منه عدم
حجية الاستصحاب مطلقا لا في الموضوع ولا في الحكم وهو خلاف
ما ذهبوا اليه من التفصيل فان قلت لكن دليل ثبوت الحكم
في الحال الاولى وهي حالة اليقين ان عم الثانية اعني حالة
الشك كان الحكم مستصحبا فيها مستمرا اليها لبقاء الدليل
واستمراره وان لم يعم الثانية كان الحكم مختصا بالاولى غير

متجاوز

متجاوز عنها الى الثانية والا كان حكما من غير دليل قال المحقق في
مبحث الاستصحاب بعد نقل القولين والاحتجاج لهما والذي
نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان
يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا
فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ
التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل
على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل
النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعد لكان استدلالا
صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا
نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون
الحكم ثابتا عملا بالمقتضي وهو العقد ولم يثبت انه باق
فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا
بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوام
فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني
بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل
وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه قلت
ان دليل الحكم لو عم الى الثانية كان ثبوت الحكم للثانية للنص

لا الاستصحاب فان الاستصحاب هو ثبوت في الحال الاخر
لثبوته في الاولى لا الدليل ثبوته فيها ولا يلزم من انتفاء الدليل
الخاص وهو العموم في دليل الاولى ان يكون الحكم في الثانية
من غير دليل لان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام والدليل
في الثانية هو ثبوت الحكم الاول المستلزم لثبوته فيها بما
مضى من الدليل على حجية الاستصحاب وتوضيح المقام ان
الدليل الدال على الحكم في الحالة الاولى لا يخلو اما ان يدل
على ثبوته بدل فيها او انتفائه عما بعدها او على ثبوته في الحالة الاولى
لا يخلو اما ان يدل على ثبوته فيها وانتفائه عما بعدها او على ثبوته
في الحالة الاولى خاصة ولا يعلم منه حكم الثانية وجودا وعدما
بل يكون ساكتا عنه في ذلك الدليل ولا ريب ان الحكم في الصورة
الاولى يختص بالحالة الاولى اذ المفروض فيها دلالة النص على
انتفائه في الثانية والاستصحاب ممتنع مع ذلك قطعا و
في الثانية يعم للحالتين ويكون الحكم في كل منهما ثابتا بنفس
الدليل من غير ان يكون نسبته الى احديهما اولى من نسبته
الى الاخرى وهذا استدلال بعموم الادلة وليس من الاستصحاب
في شيء واما الصورة الثالثة فهي مسئلة الاستصحاب المتنازع

فيه الخلاف فيها يرجع في الحقيقة الى الخلاف في دلالة الثبوت
على البقاء والدوام فالنافون للحجية منعوا ذلك نظرا الى ان
الشيء قد يثبت ولا يدوم فلا بد لدوامه من دليل غير دليل
الثبوت كزواله فاذا فقد من البين وجب الرجوع الى
الاصول والقواعد الشرعية وكان الحكم في الحالة الثانية
تابعا لما يقتضيه حكم الاصل في البقاء والزوال واما
المثبتون فانهم قالوا الاصل فيما ثبت ان يدوم شرعا
وان جاز زواله عقلا واحتجوا على ذلك بوجوه قد اشرنا
اليها هو المختار منها وبينا وجه الدلالة فيه فعندهم دليل
الحالة الثانية هو الثبوت في الاولى ودليل ثبوته الحكم فيها
بثبوته في الاولى هو دليل حجية الاستصحاب كقوله عليه السلام
لا تنقض اليقين بالشك مثلا فلا يلزم الحكم في الثانية
من غير دليل ولا الحكم فيها بدليل حكم الاولى كما لا يخفى
لا اشتراط في الاستصحاب لبقاء الاسم لعموم
المقتضي وانتفاء ما يصلح دليلا للاشتراط ولذا ترى
الفقهاء يستصحبون حكم الحنطة بعد صيرورتها دقيقا والدقيق
بعد صيرورته عجينا والعجين بعد صيرورته خبزا وكذا

حكم القطن بعد ان يصير غزلا والغزل بعد ان يصير
ثوبا وكذا حكم الطين بعد صيرورته خزفا او اجرا والاسم
في ذلك كله ليس باقيا قطعا وايضا لو تنجس العنب ثم
صار زبيبا فانه يبقى على نجاسته ولا يطهر بزوال التسمية و
ارتفاع وصف العنبية وليس الا استصحاب حكم النجاسة
وعدم اشتراط بقاء الاسم في حجية الاستصحاب من تبعية
الاحكام للاسماء فمعناه انتفاء الحكم من جهة الاسم والغرض
منه الرد على القائلين بالقياس في التعدي عن المسمى لجامع
بينه وبين الفرع وكذا رفع ثبوت الحكم في حالة سابقة من
احوال الماهية لثبوته في حالة اخرى منه لاحقة كتحريم العصير
بتحريم العنبي وليس المراد انتفاء الحكم بانتفاء التسمية مطلقا
ولو بدليل اخر فان التخصيص بالذكر لا يقتضي التخصيص
بالحكم الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة اجماعا فكما لو كان
تسمية الحالتين في الحكم انه او حديثا او اجماعا كان حجة
ولم يكن منافيا لتبعية الحكم للاسم فكذا اذا كان استصحابا
فانه دليل شرعي يجب الحكم بمقتضاه وهو التسوية بين الحالتين
في الحكم فان قلت لو كان الاستصحاب حجة مع زوال الاسم

كان الحكم ثابتا مع التسمية وبدونها فاي فائدة في التبعية التي
ذكرتها قلت فائدة التبعية التي ذكرتها قلت فائدة التبعية
تظهر في الحالة الاولى السابقة على مورد النص كالحصر بالنسبة
الى العنب والبسر الى التمر وفي الحالة اللاحقة مع تبدل الحقيقة
وفي الامر المباين المشارك للمسمى في العلة الجامعة وفي
الفرع المخالف للاصل بحسب الحقيقة كالحيوان المتولد بين
الحلال والحرام او طاهر ونجس فان الحكم في ذلك كله يتبع
الاسم ويدور معه وجودا وعدما وليس في شيء منها ما يقتضي
ثبوت الحكم بدون التسمية وذلك واضح استصحاب
الحكم المخالف للاصل في شيء دليل شرعي رافع لحكم الاصل
ومخصص لعمومات الحل كاستصحاب حكم العصير فان الاصل
قد انتقض فيه بالاجماع والنصوص الدالة على تحريمه بالغليان
وعمومات الكتاب والسنة قد خصصت بها قطعا ومن
ينعكس الاصول في الزبيب يكون الحكم فيه لبقاء التحريم الثابت
له قبل الزبيبية بمقتضى الاستصحاب فلا يرتفع الا مع العلم
بزواله والخاص وان كان استصحابا مقدم على العام وان
كان كتابا كما حقق في محله واما استصحاب الحل ففائدته

الحليه بالفعل وهي لا ينافي التحريم بالقوه والحل يرتفع بحصول
شرط التحريم المعلق فان قيل مرجع الاستصحاب الى ما ورد
في النصوص من عدم جواز نقض اليقين بالشك وهذا عام
لا خاص قلنا الاستصحاب في كل شيء ليس الا ابقاء الحكم الثابت
له وهذا المعنى خاص بذلك الشيء ولا يتعداه الى غيره وعموم
نقض اليقين بالشك وان كان عاما الا انه واقع في طريق
الاستصحاب وليس نفس الاستصحاب المستدل به والعبره
في العموم والخصوص بنفس الادله لا بادله الادله والا لزم
ان لا يوجد في الادله الشرعيه دليل خاص اصلا اذ كل دليل
فهو منتهي الى ادله عامه هي دليل حجيته وليس عموم قولهم ع
لا ينقض اليقين بالشك بالقياس الى افراد الاستصحاب
وجزئياته الا كعموم قوله ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا بالقياس
الى اخبار الاحاد المرويه فكما ان ذلك لا ينافي كون الخبر خاصا
اذا اختص مورده بشيء معين فكذا هذا ولهذا ترى الفقهاء
يستدلون باستصحاب النجاسه والحرمه في مقابله الاصول
والعمومات الداله على طهاره الاشياء وحليتها وكذا باستصحاب
شغل الذمه في مقابله ما دل على برائه الذمه من الاصل

العمومات

والعمومات وفي مسائل العصير ما يشير الى ذلك الا ترى كالشك
في ذهاب الثلثين وكون التحديد به تحقيقا لا تقريبا وكذا مسئله
خضب الاناء وصيروره العصير دبسا قبل ذهاب ثلثيه وغير
ذلك من المسائل ولولا ان الاستصحاب دليل خاص يجب
تقديمه على الاصل والعمومات لم يصح شيء من ذلك وهذا من
نفائس المباحث فاحتفظ به ... الحرج منفي والا به والمراد به
والمراد به ما فوق العسر الى منتهى الطاقه وهو التكليف بالا يطاق
تكليف بالمحال وهو منتف عندنا عقلا وشرعا ونعم الشرائع كلها
والتكليف بالوسع وهو ما دون الطاقه ممكن واقع في جميع الاديان
واما الطاقه فالمراد بها ما لم يحصل الى الامتناع العقلي او العادي
فلم يقع التكليف به في شرعنا لقوله تعالى ما جعل الله عليكم
في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقوله ص دين محمد حنيف وقوله ص بعثت بالحنيفيه السهله
السمحه وقد وقعت في الشرائع السابقه لقوله تعالى ربنا ولا
تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وقوله سبحانه
والاغلال التي كانت عليهم وما ورد في الاخبار في بيان
التكاليف الشاقه التي كانت على بني اسرائيل وهي كان

التكليف بالقياس اليهم حرجا واصرا وهي بالنسبه الينا
كذلك والظاهر الاول وحديث المعراج وقول موسى ع لنبينا ص
فان امتك لا تطيق وذلك يؤيد الثاني وفي السيره ما فيها
من بيان نشاط الاولين في الاعمار والاجسام وشدتهم وطاقتهم
على تحمل شدائد الامور ما يعاضده وعلى هذا فالحرج منفي في جميع
الملل وان اختلف الحال بحسب اختلاف اهلها فما هو حرج بالقياس
الينا لم يكن حرجا حيث شرع ولا كن الامتنان بنفي الحرج في هذا
الدين كما هو الظاهر من الايه ورفع الاغلال والاخبار يمنع ذلك
وكيف كان فنفي الحرج في هذه الشريعه امر لا ريب فيه وليس المراد
ان الاصل نفي الحرج وان الخروج عنه جائز بدليل كما في
ساير العمومات الوارده في الشريعه اما على تقدير اختصاص
رفع الحرج بهذه الشريعه فظ والا لزم ان يكون مساويه لغيرها
في الاشتمال على الحرج والفرق بالقله والكثره تعسف شديد
واما العموم فلاجماع المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين
ولان التكليف بما يفضي الى الحرج مخالف لما عليه اصحابنا
من وجوب اللطف على الله سبحانه فان الغالب ان صعوبه
التكليف المنتهيه الى حد الحرج يبطلان المعصيه ويقرب

المعصيه

من المعصيه بكثره المخالفه ولان الله تعالى ارحم بعباده وارأف
من ان يكلفهم بما لا يتحملونه من الامور الشاقه وقد قال الله تبارك
وتعالى ولا يكلف الله نفسا الا وسعها والنظر الى الادله وحسن
التامل فيها انه وروايه يقتضي ذلك واما ما ورد في هذه الشريعه
من التكاليف الشديده كالحج والجهاد والزكوه بالنسبه الى بعض
الناس والديه على العاقله ونحوها فليس في شيء منها من الحرج
فان العاده قاضيه بوقوع مثلها والناس يرتكبون مثل
ذلك من دون تكليف ومن دون عوض كالمحارب للحميه
او بعوض يسير كما اذا اعطى على ذلك اجره فانا نرى ان
كثيرا يفعلون ذلك لشيء وبالجمله فما جرت العاده بالاتيان
بمثله والمسامحه فيه ولان كان عظيما في نفسه كبذل النفس والمال
الكثير فليس ذلك من الحرج في شيء نعم تعذيب النفس وتحريم
المباحات والمنع من جميع المشتهيات او نوع منها على الدوام
حرج وضيق ومثله منتف في الشرع ... الاصل تعدد
المسببات بتعدد الاسباب فلا يجزي الفعل الواحد
عن السبب المتعدد الا اذا ثبت التداخل بدليل من
عقل او نقل وهذا معنى قول الفقهاء الاصل عدم تداخل

وهو اصل متفق بين الاصحاب وعليه تدور رحى الفقه في كل
باب وقد انكره جمع من المتاخرين وظنوا انه اصل غير سديد
بل بعض الاعاظم منهم انه كلام خال عن التحصيل ونحن
نكشف اولا عن معنى هذا الاصل ثم نبين انه قول فصل وما هو
بالهزل فنقول المراد بالاسباب الاسباب الشرعية التي جعلها
الشارع مناطا للحكم الشرعي ورتب عليها ثبوت تلك الاحكام
لاقتضائها لها بنفسها او لكشفها عن المصالح الواقعية التي هي
عللها الحقيقية لا العلل العقلية المؤثرة لانتفاء التاثير فيما يعده
الفقهاء اسبابا فانها معرفات لا مؤثرات ولان التداخل في هذه
الاسباب جائز بل واقع بخلاف الاسباب العقلية لاستحالة توارد
علتين على المعلول الواحد ولا العلل الشرعية بعلل بها الاحكام ولا يناط
بها فانها علل ناقصة تقريبية لا يقصد بها الاطراد ولا الانعكاس
فلا يصح بناء الاصل عليها وان صلحت للتاييد الا اذا بلغت
حد منصوص العلة فتكون مناطا للحكم في السبب ولا ما قيل في
انها ما يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم فان الاسباب
المتعددة لا يلزم من عدم شيء منها عدم المسبب وانما يلزم لو
انتفى الجميع او جعل السبب القدر المشترك كان امرا واحدا

وابطل المتعدده

وابطل المتعدده ولو اريد المسبب بخصوص سببية المعين اختص
كل مسبب بسببه ويمتنع التداخل فالوجه ما تقدم من انها مناط
وجود الحكم وهو ما يلزم من وجوده الوجود ولا يلزم من عدمه العدم
ولا يلزم وجوده الوجود وليس اللزوم في الاسباب الشرعية بمعنى
امتناع الانفكاك بل بمعنى عدم الانفكاك لولا المانع فالسبب
هنا بمعنى المقتضي والاقتضاء فيه اعم من ان يكون لنفسه او لامر
يقارنه في الوجود كما هو الغالب في الاسباب وقد يطلق غالبا
ويراد به ما يقابل الغايات فيقال النوم سبب للوضوء والصلوة
غاية له وقد يطلق الاعم كما يقال اسباب الغسل والمراد ما
يعم لان في الغاية معنى السببية فانها سبب في المعتاد باعث
على طلبه وفعله وهو المراد في هذا الاصل كما يظهر بالنظر في اكثر
ادلته ولهذا احتج به من نفي التداخل في الاغسال المندوبة
من غير فرق بين السببية فيها والغائية ومعنى عدم تداخل
الاسباب عدم تداخلها من حيث هو سبب او عدم
تداخلها في السببية او في المسبب بمعنى عدم توارده عليه
والمقصود لازم المعنى وهو عدم تداخل المسببات وانما عدلوا
عنه للتنبيه على وجه الحكم فان عدم تداخل الاسباب هو السبب

في عدم تداخل المسببات ربما اضمر الكلام لان يكون على تقدير
المضاف وهو بعيد لفظا ومعنى وكيف كان فليس المراد
عدم تداخل الاسباب بنفسها فانه غير مقصود ولا مؤثر فيه اذ لا
يلزم من تعددها في الخارج على ما هو الغالب تعدد المسبب ولا
من اتحادها فيه كما في وطي الميتة مثلا اتحاده وهو ظ وليس المقصود
بالتداخل المنفي صيرورة الشيئين او الاشياء المتعددة
حقيقة شيئا واحدا فان ذلك مستحيل عقلا لامتناع اجتماع
الوحدة والكثرة في المحل الواحد فيلزم امتناع التخلف عن الاصل
وقد ثبت خلافه بل المراد صرف المتعدد في الظاهر الى المتحد
فيكون الموجود في الخارج شيئا واحدا لا كثرة فيه وهذا امر ممكن
قطعا لكنه مخالف للاصل وله صور اربع وذلك لان التداخل
اما بان يقصد بالامر الواحد امتثال الاوامر المتعددة فيكون
تداخلا اختياريا حاصلا بالقصد والنية او يقصد به البعض
ويدخل فيه الباقي تبعا فيكون تداخلا قهريا حاصلا بغير ارادة
واختيار او يقصد البعض ويسقط معه طلب غيره لحصول
الغرض بفعله فيكون في قوة التداخل فيه اذ لا يقصد شيء
منها بل يوتى بصورة الفعل المشترك بين الجميع ويغني عن الكل

لان المقصد

لان المقصد حصول اصل الفعل كيف اتفق وسيأتي انه تحقيق
هذه على التفصيل والمقصد هنا بيان ان الاصل انتفاء مطلق
حتى يثبت شيء منها بالدليل وهو بمعنى القاعدة المستفادة من
الادلة او على الظ لان المتبادر من اداء الاسباب اختص كل
سبب بسببه او جار على معناه المعروف منه اذا اضيف الى العدم
فالاصل عدم الغاء الخصوصية حتى يثبت خلافه والاولى هو
الاول لما ستعرف عليك من ادلة هذا الاصل وجوده الاول هو الوضا
اليه من اتفاق الفقهاء عليه فانهم فرعوا عليه واستندوا اليه
في جميع ابواب الفقه وارسلوه ارسال المسلمات وسلكوا به سبيل
المعلومات ولم يخرجوا عنه الا بدليل واضح او اعتبار لائح
وربما تركوا الظواهر لاجله وطرحوا النصوص بسببه كما صنعه
كثير منهم في تداخل الاغسال وغيره ولم يعد منهم مطالبة الدليل
على عدم التداخل في شيء من المسائل ولو ذهب الى التداخل
احد طالبوه بالدليل وعارضوه بالاصل وما ذلك الا لكونه
من الاصول المسلمة والقواعد المعلومة والا لكان الامر بعكس
ما صنعوه وخلاف ما قرروه لان الاصل فيما دار الامر بين
الاتحاد وعدمه هو الاتحاد دون التعدد على ما يتفق لبعضهم

من الاستناد الى هذا الاصل فيما قالوا فيه بالتداخل فالوجه فيه
عدم ظهور التعدد في تلك الموارد ولا ريب ان الاصل هو الاتحاد
الثاني استقراء الشرعيات في ابواب العبادات فالمعاملات
فان المدار فيه من الطهارات الى الديات على تعدد المسببات اذا
تعددت اسبابها عدا القليل المستند الاجماع فيه من الدليل
على اختلاف في اكثره وشك في اغلبه وانك متى تجد و رتبت
ذلك وارتقيت في الاسباب وجدتها ما وصفناه من التعدد
من غير شك ولا ارتياب فلذا ترى ان اسباب الصلوة والزكوة
والصوم والحج والايمان والنذور والديون والحدود وغيرها
على كثرتها كثيرا ما تجتمع مع توافق مسبباتها في الجنس والكيفية
والوقت وهي مع ذلك متعددة متغايرة كالصلوة للمتوفقة
من فائته وحاضره والفوائت المتعددة من الفرائض والنوافل
الراتبة وغير الراتبة الموقتة وغيرها كصلوة الفجر مع الطواف
والزلزلة مع الكسوف والعيد مع الاستسقاء وكذا انواع
الصيام من القضاء والكفارة وافرادهما المتكثرة واقسام
الزكوة كزكوة المال والفطرة وافرادها الكثيرة والديون
المستقرة في الذمة باسباب مختلفة كالبيع والصلح والاجارة

والقرض

والقرض وغير ذلك من صور اجتماع الاسباب مع توافق
المسببات مما لا يمكن حصره وضبطه فان البناء في جميعها
على التعدد والتغاير بحيث لا يحتمل فيها التداخل في الاكتفاء
الواحد على التعدد كالاكتفاء بصلوة واحدة عن الف صلوة
وصوم يوم عن الف يوم او دفع دينار بدلا عن فطرة ولو ان
احدا دل ذلك لكان مخالفا لقانون الشريعة خارجا عن
الدين والملة ولا بد عن ان الاسباب كلها هذه المشابهة وانها
تختلف جلاء وخفاء لكن الفحص والاستقراء وتتبع الجزئيات
التي لا تحصى يكشف عن ابتناء الامر في ذلك كله على شيء جامع
مطرد في الجميع وليس الا اصالة عدم التداخل وهذا من قبيل الاستدلال
بالنصوص المتفرقة الواردة من جزئيات المسائل على ثبوت
ما اجمعت عليه من المطالب الكلية وليس ذلك من الظن ولا القياس
في شيء وهو ظ الثالث ان اختلاف المسببات اما ان يكون
بالذات كالصلوة والصوم كالصلوة والصوم وصلوة
الفجر والظهر او بالاعتبار كصلوة اداء وقضاء والاختلاف
في الثاني ليس الا لاختلاف النسبة والاضافة الى السبب
فان صلوة ركعتين بعد الفجر لمن عليه صبح فائته صالحة لها

وللحاضرة وانها تختلف وتتعدد باعتبار نسبتها الى دخول الوقت
وخروجه فان اضيفت الى الاول كانت اداء والقضاء والاعتناء
ومثله متحقق في كل ما ينفي فيه التداخل لان المفروض فيه اختلاف
الاسباب التي تختلف معها النسب واختلاف النسبة متى كان
مقتضيا للتعدد في شيء كان مقتضيا له في غيره لان المعنى
المقتضي للتعدد متحقق في الجميع قائم في كل من غير فرق فيكون
الاصل عدم تعدد المسببات بتعدد الاسباب كما هو المط ولا
يلزم منه امتناع التداخل لانه انما يلزم لو كان الاختلاف سببا
للتعدد وليس كذلك فانه مقتض له والتخلف عن المقتضي
جائز مع وجود المانع وهو موجود في كل ما ثبت فيه التداخل
فانا لا نقول به الا على تقدير وجوده وتحقق ذلك ان الاسباب
الشرعية كاشفة عن المصالح الواقعية واختلافها كاشف عن
اختلاف تلك المصالح بمعنى انه ظ فيه فاذا دل الدليل
على التداخل علم ان المصلحة في الجميع واحدة فان الاضافة
غير مؤثرة كاضافة الوضوء بالنسبة الى اسبابه لا لاجل اعتبار
النسبة ويبقى ما ليس كذلك على مقتضى الظ منها لانتفاء المعارض
الرابع تبادر الاختصاص المقتضي للتعدد فان المفهوم

نافذ

من قوله اذا تكلمت ناسيا في الصلوة فاسجد سجدتي السهو وجوب
السجود لخصوص التكلم ومن قوله اذا شككت بين الاربع والخمس
فاسجد وجوب سجود اخر للشك غير الاول وكذا نحو من تعمد
الاكل في شهر رمضان فليكفر ومن تعمد الجماع فليكفر فان المتبادر
منه وجوب كفارتين كفارة للاكل وكفارة اخرى للوطي من غير
فرق في الاول بين السهو والشك في صلوة واحدة وصلوات
متعددة ولا في الثاني بين وقوع الاكل والوطي في اليوم والايام
مع تخلل الكفارة وبدونه ولا بين نحو من الامثلة من مواضع الخلاف
وغيرها ما اجمعوا فيه على التعدد مثل اذا طلع الفجر فصل صلوة
الطواف والاتحاد مثل من نام فليتوضأ ومن بال فليتوضأ
فان المتبادر في جميع ذلك اختصاص كل سبب بسببه فلا
اختلاف يعود الى دلالة اللفظ فيكون الظ في الجميع متعدد
الا واحدا الا ما صرف عنه الدليل كما في اسباب الوضوء
فان الاجماع منعقد على الاكتفاء بالوضوء الواحد عن جميع
اسبابه لاتحاد معنى الحدث وحصول الرفع بالواحد ونحوه
مثال الكفارة لمن حلفت على الافطار فانه لا يتحقق الا الاول
فلا تتكرر بتعدد الاسباب وكذا غير ذلك مما علم فيه الاتحاد

المصلحة في الأسباب المتعددة بعقل او نقل مما هي مما
يحتمل فيه الاختلاف والتغاير على ما يقتضيه الظن فقصد
الاختصاص وارادة التعدد فان الاصل فيما هو الاختصاص
البناء عليه حتى يثبت خلافه ومن ثم ترى الفقهاء يعللون
التداخل فيما يقولون به بالقطع بالغاء الخصوصية او وجود
الظن المعتبر وربما اختلفوا لاختلاف الافهام والاراء
في السبب المقتضي للالغاء واما اذا انتفى الدليل على ذلك
فيه فانهم لا يرتابون في الاختصاص اخذا بالظاهر الاخذ من
غير معارض ويكفي بذلك شاهدا على التبادر مع حكم الوجدان
وشهادة العرف وان شئت فاستوضح ذلك بمثل ما اذا
قيل ان جاءك زيد فاعطه درهما وان سعى لك في
حاجة فاعطه درهما فاتفق انه اتاه وسعى في حاجته فانك
لا تشك في انه يستحق درهمين درهما لزيادته ودرهما لسعيه
في حاجته وانك تجد الفرق بين ذلك وبين زيارته المجردة
عن السعي وسعيه المجرد عن الزيارة وكذا لو قيل ان جاءك
طبيب فاعطه دينارا وان جاءك اديب فاعطه دينارا
فاتى زيد وهو طبيب واديب فانك تحكم بانه يستحق دينارين

دينار الطبه

دينار الطبه ودينار الأدبية ولفرق بين هذا وبين مجيء طبيب غير
غير اديب واديب غير طبيب ونحو ذلك ساير الامثلة الكثيرة
من الخطابات الشرعية والتي وردت العرفية فان المستفاد من
جميعها الاسباب واستقلالها في اقتضاء المسببات من غير تداخل اعتبار
ويزيد ذلك تحقيقا ان هذه الاسباب قد تقترن وقد تفترق
ولا ريب انها حال الافتراق اسباب مستقلة تترتب المسبب على كل
منهما بالخصوص ادلا مجال للتداخل والاشتراك في هذه الحال
ففي حال الاقتران كذلك لان الدليل الدال على سببيتها
قد ترد بعبارة واحدة جامعة للحالين مع تحليل مدلولها
في الموضعين واحدا وتنزيله على الاختصاص عند الانفراد
والاشتراك حال الاجتماع تفكيك في مدلول الشيء الواحد
غير مفهوم من اللفظ والحمل على ارادة السبب مط غير مقيد
بالاختصاص ولا الاشتراك مع انه خلاف المتبادر كما قررناه
يبعده اشتمال الخطاب على ما هو خاصة فانه يؤكد الاختصاص
على الاطلاق الخاص ان السببين اذا تعاقبا فلا ريب
في ثبوت المسبب بالسبب الاول فاذا وجد الثاني فاما ان
يجب شيء اولا والثاني باطل لان السببين حينئذ دالان في

في السببية والاقتضاء فالحكم بثبوت المسبب باحدهما دون
الاخر تحكم ولانه لو تقدم ثبت به المسبب قطعا فكذا لو تاخر
لان ما دل على سببيته يتناول الصورتين من غير فرق فتعين
الاول وهو ثبوته بالثاني ايضا فاما ان الثابت به عين ما ثبت
بالاول او غيره والاول باطل لان المسبب مترتب على السبب
فلا يكون متقدما عليه فوجب ان يكون الثابت امرا مغايرا
للاول فيتعدد المسبب بتعدد السبب وهو المط لا يقال لو
صح ذلك لامتنع التداخل بعين ما ذكر من الترديد لانا نختار
فيه سقوط الطلب في الثاني او كون المط به وبالاول شيئا
واحدا على ان يكون بالثاني معرفا ومقررا فلا يثبت به امر زايد
هذا وان كان خلاف الظاهر الغاء الطلب وتعدد المط لكن
يجب المصير اليه مع قيام الدليل عليه وصورة الاستدلال وان
اوهمت الامتناع الا ان المقصود الامتناع مع البقاء على الظ
لا على الاطلاق فلا اشكال ويمكن تقرير الدليل على وجه يسلم
من هذا النحو انه بان الثاني من السببين المتعاقبين يثبت به
المسبب لعموم ما دل على سببيته والثابت به غير الاول
لان الظ من ترتب طلبه على حصول سببه تاخره عنه فيكون

مغايرا

مغايرا للمطلوب بالاول ويلزمه التعدد المقصود بهذا الاصل
ويشهد له فحوى الاخبار الواردة في تداخل بعض الاسباب
حيث تضمنت الجواب والاجزاء الظاهرين في الرخصة
والاذن والجمع وان الاصل فيها هو التعدد في حديث زرارة
الا في الاغسال اذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزاك عنها
غسل واحد وفيه تنبيه لطيف على ان ذلك مخصوص بالغسل
والا فالحق واحد فانه اعم واعود والنفع وادخل في اللطف
والامتنان وارادة ايسر التوسعة بتداخل الحقوق المتكثرة
والاجزاء عنها بالشيء الواحد فعلم ان ساير الحقوق ليست كذلك
وفي ورود النقل بالتداخل شهادة بان المحتاج الى البيان هو
هو التداخل لا التعدد فان امتثال الاوامر المتعددة انما
يكون بالافعال المتعددة وهو شيء ظ لا يحتاج الى البيان ولا
يفتقر الى كثرة الامر بالامتثال والطاعة وهما معروفان غنيان
عن البيان بخلاف الاجزاء عن الاوامر الكثيرة بالامر الواحد
فانه يحتاج الى الاذن فلذا اختص النقل به فانه انما يرد غالبا
في الناقل دون المقرر وضح من ذلك هذا الاصل بان الاصل
نفي دون الاثبات والاتحاد دون التعدد وقولهم الاصل

عدم التداخل وان كان في صورة النفي الا انه يرجع في صورة
الاثبات والتعدد وهو خلاف ظاهر الطلب بالاصل بل الاسباب
الشرعية امارات ومعرفات فاذا اجتمعت كان مقتضى الكل
واحدا او بان الامتثال يحصل بالواحد لاطلاق النص والزائد
عليه تكرار خارج عن مدلول الامر والجواب عن ذلك كله معلوم
مما سبق فان الاصل هنا كما عرفت بمعنى القاعدة المستفادة
من الادلة او بمعنى الظاهر او اصالة عدم القيد الخصوصية المفهومة
من الظواهر هذا ان اريد بالاصل نفي التداخل بجميع صوره
اما لو قصر به نفي التداخل قهرا او عدم سقوط الطلب فهو جار
على معناه المعروف ولان الاصل عدم دخول غير المقصود في المقصود
وعدم سقوط طلب الشيء بفعل غيره وكيف كان فهذا الاصل
مقدم على اصل عدم التعدد لانه انما يصير اليه عند الشك بينه
وبين الاتحاد وهو مرتفع هنا بالدليل فيسقط به حكم الاصل ونمنع
بعلم الحال في الاستدلال باطلاق الامر وصدق الامتثال لان
المستفاد من الاوامر هو التعدد والتغاير كما بيناه والامتثال
الاوامر المتعددة لا يحصل بالامر الواحد وكون الاوامر الشرعية معرفات
انما يقتضي جواز التداخل لا انه الاصل فان المعرفات انما تتداخل

اذا كانت

اذا كانت معرفة للمتعدد كما هو الظاهر فاللازم هو التعدد   قالوا
النفل لا يجزي عن الفرض وذلك انه قد تقرر في قواعد العدلية
ان الاحكام تابعة للمصالح الواقعية لا كما يقوله الاشاعرة بناء
على قاعدتهم في نفي الحسن والقبح العقليين ان الافعال في حد
ذاتها لا تتصف بصفة تقتضي النهي بل الله تعالى يأمر وينهى
لا لغرض وداع وانما يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهذا القول
لا يخفى شناعته على قواعدنا واصولنا وحيث ان الاحكام
الشرعية تابعة للمصالح الواقعية فخصوصيات الاحكام كالندب
والوجوب في مواردها المخصوصة انما تثبت لتضمن كل جزئي
من تلك الموارد مصلحة مخصوصة معينة مقتضية لذلك
الحكم الخاص اي الوجوب والندب ومن المعلوم ان المصلحة
في الواجب والمندوب مشتركة في اصل الرجحان لتحققه
فيهما معا وانما الاختلاف من جهة الزيادة في الواجب وهي
المنع فلا بد لها من مصلحة زائدة على المصلحة المشتركة بينهما واللازم
من ذلك ان النفل لا يجزي عن الفرض كما ذكرناه واما الفرض
فقد يغني عن النفل اذا كان مصلحة الفرض مشتملة على مصلحة النفل
وقد لا يجزي اذا كانت مباينة لها والحاصل ان الفرض لما اشتمل

اشتمال مصلحة على مصلحة الفعل امكن اجزاؤه عنه وتوقف على
كشف الشرع لخفاء المصالح واما النفل فحيث لم يمكن اشتمال
مصلحته على مصلحة الفرض لم يمكن الحكم باجزاء شيء من النفل
عن شيء من الفرض ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تبلغ المصلحة
في النفل حد المصلحة الثابتة في الفرض لكن يمنع عن كونها فرضا
مانع يغلب عليه كما اشير اليه في قوله لولا ان اشق على امتي لامرت
العتمة الى ثلث الليل او الى نصف الليل فان ذلك يدل
على ان المصلحة في السواك والتأخير وان اقتضت الايجاب
لكنه قد عارضه شيء آخر هو المشقة فمنع المقتضي عن اقتضائه
وعلى هذا فلا مانع من تساوي مصلحتي الفرض والنفل او اشتمال
النفل على الفرض واللازم امكان الاستغناء بالنفل عن
الفرض لو دل الشرع ويكون الواجب اتباع الظواهر في ذلك
كما في صورة العكس وقد يخرج على القاعدة وجوب
الطهارات وجوبا موسعا لا يتضيق الا بظن الوفاة او
تضيق العبادة المشروطة بها وهذا التخريج من بعض العامة
وذلك فاسد وذلك لان الوضوء قبل الوقت وان
كان ندبا على المذهب المختار الا انه ليس بمجزي عن الفرض لان

الفرض

الفرض لا يثبت مع بقاء الطهارة المندوبة حتى يكون تلك
الطهارة مسقطة له ومع بطلانها تحب الطهارة بعد الوقت
ولا يغني عنها   كما لا يخفى   صحة المعاملة عبارة عن كونها بحيث
تترتب الآثار المقصودة من تلك المعاملة عليها وهذا حكم شرعي
يتوقف ثبوته على دليل شرعي فما لم يرد في المعاملة من الشارع دليل يدل
على صحتها فالاصل فيها عدم الصحة ان عدم ترتب الآثار المطلوبة
استصحابا بما قد علم ثبوته قبل المعاملة المشكوك فيها الى ان يثبت
المزيل والقاء لما كان على ما كان فان الثمن في البيع مثلا قبل
المعاملة المجتمعة كان في ملك المشتري غير داخل في ملك البائع والمبيع
بالعكس فيجب استصحاب الملك وجودا وعدما بعدها وكذا
الحال في الخيار والشفعة وغيرهما من توابع البيع واحكامه وفي
غير البيع من المعاملات كالاجارة والمضاربة والنكاح والطلاق
وغيرها من انواع العقود والايقاعات فان الاجماع منعقد
على بقاء الحكم السابق هاهنا الى ان يثبت المزيل وان لم نقل
مطلقا ولذلك قال بالبقاء فيه من لم يقل بحجية الاستصحاب كيف
ولولا ذلك لزم ان لا يستقر الملك لاحد وان تستوي المالك
وغيره فيما يعرض ملكا بعد حدوثه لاحتمال الانقطاع وكذا ابا حد

الاستمتاع في النكاح والبينونة في الطلاق لانه لولا القطع
ببقاء الاثر في ذلك كله لكان الواجب لمن يتوقف فيه بناء
على ان الحدوث لا يستلزم البقاء وفيه من الفساد والهرج
ما لا يخفى هذا اذا كان الاشتباه في نفس الحكم الشرعي كما لو حصل
الشك في ان عقد الفضولي صحيح مثلا فيحكم بعدم الصحة
حتى يدل دليل على الصحة واما اذا كان الحكم الشرعي معلوما لكن
حصل الاشتباه في موضوعه كان يقع الشك في كون العاقد
ماذونا او فضوليا مع القول بفساد عقد الفضولي فانه يحكم
هنا بالصحة اجماعا حملا لتصرفات المسلمين على الوجه الصحيح
للزوم الحرج والضيق المنفيين شرعا لولا ذلك وللدلالة
النصوص المستفيضة عليه وهذا قد اشتبه على كثير من الناس
حتى زعموا ان الاصل في المعاملات الصحة مطلقا من غير فرق
بين صورتي الاشتباه في موضوع الشرعي ونفسه وذلك انهم
رووا تكرر الاستعمال المذكور في كلام الفقهاء والتمسك به
في الحكم بصحة المعاملات ولم يفرقوا بين المقامين مع ان
كلامهم في غير موضع يفصح عما ذكرناه من التفصيل وما وقع نادرا
لبعضهم من التمسك به في المقام الاول فالظاهر ان المراد

منه الاصل

منه الاصل بمعنى القاعدة المستفادة من نص او اجماع في مورد
معين دون المعنى المتقدم فان الاصل يطلق على معان
متعددة وانما يتميز المراد منه بدلالة القرائن وملاحظة المقامات
ومن الاوهام الفاسدة في هذا المقام ما سبق الى بعض الافهام
من اثبات الصحة في المقام الاول باصل الاباحة زعما منه بان
المعاملة اذا لم يرد عنها نهي كانت جائزة ومتى كانت جائزة كانت
صحيحة وانت خبير بما فيه فان اصل الاباحة انما يجري في الافعال
المقدورة والمعاملة بهذا الوصف اجراء الاصل في نفس
المعاملة التي   نقل الملك انما يكون على تقدير صحتها
وهو اول الكلام نعم عقد المعاملة اعني صيغة الايجاب و
القبول مثلا من الامور الاختيارية التي يجري فيها اصل الاباحة
لكن مقتضى ذلك اباحة التلفظ باللفظ بمعنى عدم الاثم
به وايس هذا عين وقوع مدلوله كما هو المدعى   فساد المعاملة
يستلزم تحريمها لكن لم يستند الا انتفاء القصد والارادة
كما في الهازل والنائم فان البيع الفاسد مثلا اذا قصد
ترتب اثار البيع الصحيح عليه كان تشريعا وادخالا لما ليس
في الشرع فيه ولا ريب في تحريمه فان قلت قصد ترتب

اثار البيع الصحيح عليه كان تشريعا وادخالا لما ليس في الشرع فيه
ولا ريب في تحريمه فان قلت قصد ترتب الاثر انما يتصور
في البيع الصحيح واما الفاسد فلا يعقل فيه ذلك لان فرض
الفساد يستلزم امتناع ترتب الاثر فلا يمكن قصده مع العلم
بالامتناع نعم يتصور لغية القصد الى ايجاد الصورة وليس فيه
من التشريع في شيء قلت المراد من قصد ترتب الاثر في البيع
الفاسد تصويره بصورة الصحيح والتزام احكام البيع
ولوازمه فيه ولا ريب في امكان القصد بهذا المعنى
وكون البيع الفاسد الواقع على هذا الوجه تشريعا محرما كيف
ولولا ذلك لزم امتناع البدعة والتشريع مطلقا في العبادات
والمعاملات لانهما انما يتصوران مع القصد الى جعل
الشيء عبادة او معاملة وهو ممتنع مع العلم بالعدم قطعا و
قصد الصورة ليس بمحرم بعين ما ذكر هناك فان اجيب
بان المحرم هو تصوير ما ليس بعبادة او معاملة بصورة
العبارة او المعاملة مع التزام ما فيهما من الاحكام واللوازم
وكان ذلك هو الجواب ههنا بعينه وهو ظاهر وهل يختص التحريم
بمن يعلم الفساد يحتمل الاختصاص لانتفاء التشريع مع

اعتقاد

اعتقاد صحته وعدمه لعدم معذورية الجاهل ووجوب تحصيل
العلم بالفساد الموجب للتحريم وهذا اقرب الا اذا كان اعتقاد
الصحة ناشيا عن اجتهاد او تقليد فان التحريم معه منتف قطعا
تحريم المعاملة على احد المتعاملين يستلزم تحريمها على الاخر
وتحريم البيع على البائع يستلزم تحريم الشراء على المشتري وبالعكس
وربما يظهر من كلام الفقهاء القطع بذلك فانهم كثيرا ما يستدلون
على تحريم البيع مطلقا بما يقتضي تحريمه على البائع او المشتري خاصة
وعلى تحريم النكاح كذلك بما يقتضي تحريمه على الرجل والمرأة وكذا
وغيرهما من المعاملات وقد صرح بذلك المحقق الشيخ علي ره
في شرح عند قول المص ويحرم على المرأة ما يحرم على الرجل فقال
ولما كان تحريم النكاح من احد الطرفين يقتضي ثبوت التحريم نصا
من طرف الاخر لا محالة كان الحكم بتحريم الام وان علت على
الولد وان ترك مقتضيا لتحريم الولد وان نزل على الام
وان علت وكذا القول في الاب بالنسبة الى البنت وكذا
البواقي وكذا الشهيد الثاني ره في المسالك ثم قال والنكتة
في تخصيص الله تعالى في الاية المحرمات على الرجال ولم يذكر
العكس ولعل الوجه في ذلك كما يلوح من كلامهم ان النكاح

مثلا واحد بسيط فلا يكون حلالا وحراما وان اتصف باضافة
الى الطرفين فان ذلك لا يخرجه عن وحدته المانعة عن جتماع
الحكمين المتضادين وفيه ان النكاح ان اريد منه العقد
فهو عبارة عن الايجاب والقبول الذين هما الفعلان
القائمان بمحلين مختلفين فان الايجاب فعل الموجب
والقبول فعل القابل فلا يكون شيئا واحدا وهو ظ وان
اريد منه الوطي فلا ريب ان القائم منه بالواطي غير المعنى
القائم بالموطوء فان الوطي في الواطي بمعنى الواطئية اي
الفاعلية وفي الموطوء بمعنى الموطوئية اي المفعولية ومن
المعلوم لان احد المعنيين مغاير مغاير للاخر فلا يلزم
اجتماع الضدين في محل واحد وايضا لو كان النكاح امرا
بسيطا لزم امتناع اتصاف الطرفين به لاستحالة قيام
العرض الواحد بموضعين مستقلتين فان وحدة الحال
يستلزم وحدة المحل كما بين في محله ويشهد ذلك ليظهر
التعدد في غير النكاح من المعاملات كالبيع والاجارة و
الصلح وغيرها من العقود ومقتضى ذلك جواز الاختلاف
في حكم المعاملة وبالاضافة الى طرفيها فان تضاد الاحكام

الامتناع

وانما منع عن اجتماع حكمين منها في محل واحد لا في محلين مختلفين
وان اتفقا في الوجود ومن ثم ذهب الشيخ والمحقق العلامة
في احد قوليه الى اختلاف حكم المتعاقدين في البيع وقت النداء
اذا كان احدهما مخاطبا دون الاخر حيث خصوا المنع في الفرض المذكور
بمن خوطب بالسعي وحكموا بجواز البيع من طرف لكن العلامة في قوله
الاخر والشهيدين وبعض المتاخرين رجحوا عموم المنع نظرا
الى فعل الاخر لكن العلامة في قوله الاخر والشهيدين وبعض
المتاخرين رجحوا عموم المنع نظرا الى فعل اعانة على الاثم وهي
محرمة بقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وهذا مما لا
ريب فيه لو كان المقتضي تحريم الفعل على الاخر في الجملة وفي
بعض الصور ولكن التحريم بهذا المعنى مما لا ينبغي
النزاع فيه اذ القول بجواز البيع ممن لم يخاطب بالسعي مط
وان علم ان الاخر ممن خوطب به معلوم البطلان ضرورة
كونه اعانة محرمة باجماع العلماء ونص الكتاب اذ الظاهر ان
من خص التحريم بالمخاطب انما اراد نفي التحريم مط في غيره
بناء على ان لا ملازمة بين تحريم العقد على احد المتعاقدين
وتحريمه على الاخر في نفس الامر وتحريم الاعانة لا يشهد بصحة

باثبات الملازمة بين الامرين للفرق الظاهر بين تحريم العقد على
احد الطرفين في نفس الامر عند تحريمه على الاخر وتحريم العقد
على احد الطرفين في نفس الامر عند تحريمه على الاخر وتحريم العقد
عليه لكونه اعانة على ما يحرم على الاخر فان التحريم على الاول كثيرا
ما يكون ثابتا للمتعاقدين بالاصالة من غير ان يكون ثبوته لا
لاحدهما تابعا لثبوته للاخر وان كان العلم بثبوته لاحدهما
موقوفا على العلم بثبوته للاخر لان توقف العلم على العلم لا
يستدعي توقف الحكم على الحكم فان العلم الابن من قوله
تعالى حرمت عليكم امهاتكم وان توقف على العلم بتحريم الام
على الابن الا ان التحريم على الاول ليس بمتوقف على التحريم
في الثاني ولا تابع له بل تحريم الابن على الام تحريم اصلي كتحريم
الام على الابن وان كان تابعا له في العلم والتصديق ومن
المعلوم ان التحريم بهذا الوجه لا يمكن اثباته بتحريم الاعانة
لكونه تابعا لتحريم الفعل على المعاون موقوف عليه تابعا لاعانة على
الاثم فرع تحقق التكليف الموجب للاثم على تقدير المخالفة
وهذا بخلاف التحريم من حيث الاعانة وايضا فان التحريم من جهة
الاعانة مقصود على صورة العلم بتعرض المعان للاثم او مع

احتمال

احتمال الاشتباه في الموضوع او اعتقاد نفي على وجه معتبر لم
يتحقق هناك اثم تحرم الاعانة عليه بخلاف التحريم من حيث
اللزوم فانه لا يختص بذلك بل يثبت مط ولو مع الجهل
بالحال ولذا تريهم يحكمون بتحريم البيوع والانكحة التي ورد
النص بتحريمها من احد الطرفين بالقياس الى الاخر من
غير تقييد بالعلم ولا فرق في ذلك بين من ثبت له الحكم
بالنص ومن لم يثبت له الحكم بثبوته له ولو كان الوجه في تحريم
الفعل على الثاني كونه اعانة على المعصية وجب اناطة الحكم
بحصولها قطعا وايضا ما يحرم بالاعانة لا يتعدى اثره الى
الاخر قطعا لان المعصية الناشية على الاعانة لا توجب
معصية بالاعانة عليها والا لزم التسلسل في المعاصي لاستدعاء
كل اعانة على ذلك التقدير معصية ناشية من الاعانة عليها
وبطلانه ضروري واما ما يحرم من جهة التلازم بين طرفي العقد
فانه قد يتعدى اثره الى الاخر اذ كان تحريمه اصليا لا تبعيا
فلو فرضنا وقوع معاملة محرمة من احد الطرفين فان كانت
مستتبعة لتحريمها على الاخر بالاصالة لزم ان يكون كل من
المتعاقدين عاصيا من جهتين من حيث صدور الحرام

تعليه بالأصالة ومن حيث حصول الأعانة به على الأثم الاخر والا
كان التحريم لكل منهما من جهة واحدة فالمعين من حيث الاعانة
خاصة كما هو المفروض والمعان من حيث توجه النهي الى فعله
لا من حيث الاعانة لما عرفت من ان التحريم الاعانة لا يتعدى الى
الأخر هذا اذا كان كل منهما عالما بالحال ويعلم الأخر واما اذا
اختص العلم باحدهما فان كان المعين وكان الفعل محرما عليه
بالأصالة ثبت المنع في حقه من تلك الجهة وبدونه ينتفي مط
لعدم تحقق الأعانة والمفروض انتفاء التحريم بغيره وان كان
المعان وكان الفعل محرما على المعين بالاصالة ثبت
منعه من وجهين وبدونه من وجه واحد وقد علم مما ذكرنا لان
تحريم البيع ممن لم يخاطب بالسعي لان اريد به تحريمه في الجملة
كان القول به متوجها لحصول الاعانة المحرمة على بعض الوجوه
وان اريد تحريمه مط توجه القول بنفي التحريم لانتفاء الاعانة
المفروض في بعض الصور ولعل نظر المثبتين الى المعنى
الأول والنافي الى الثاني فيعود النزاع بينهما لفظيا للاتفاق
في المعنى كما لا يخفى لكن العلامة ره في المنتهى حكم عن الشيخ
القول بكراهة البيع ممن لم يخاطب بالسعي معللا بانه اعانة

على المحرم

على المحرم ثم نقل عن الشافعي انه قال بالتحريم لدليل الشيخ وهو ايضا
لان منشا النزاع في المسئلة الاختلاف في تحريم الاعانة وكراهتها
وهو بعيد جدا لانه مقطوع الفساد للاجماع على تحريم الاعانة
على الأثم مضافا الى نص الكتاب فلا وجه للكراهة نعم الظاهر ان
المراد من الكراهة في كلام الشيخ هو التحريم نظرا الى شيوع اطلاقها
في الكلام القدماء او المراد من التحريم الواقعي وان لم يعلم به
المكلف اذ يبعد القول بكراهة الاعانة عليه لكشف
النهي عن اشتمال المنهي عنه على قبح ذاتي غالبا وكيف كان
فلا ريب في عدم صحة الاحتجاج بتحريم الاعانة على ما هو المط
ههنا من التلازم بين تحريم المعاملة من احد الطرفين وتحريمها
من الأخر وان صح في غيره والتحقيق المقام ان تحريم المعاملة ان
كان لتوجه النهي الى عينها ووضعها اللازم كما في بيع
الميتة ونكاح المحارم فالتحريم من احد الطرفين يستلزم التحريم
من الاخر لان تحريمها على الوجه المذكور يقتضي فسادها على ما مضى
شرحها في الفائدة الثانية وفساد المعاملة يقتضي تحريمها من الطرف
الاخر لكون التحريم من لوازم الفساد على ما مر وان كان لتوجه النهي
فيها الى امر خارج كما في البيع وقت النداء او بيع الامة قبل استبرائها

والعقد على المحظور به لان قلنا بحرمته بالتحريم من احد الطرفين لا يستلزم
التحريم من الآخر لا من جهة الاعانة على الاثم للاصل السالم
عن المعارض لكن الظاهر ثبوت الكراهة فيه لما مر آنفا في توجيه كلام
الشيخ ره وانت اذا تتبعت كلام الفقهاء وجدته منطبقا
على التفصيل المذكور غاية الانطباق فان المواضع التي
قطعوا فيها باتحاد الطرفين في ذلك من القسم الاول وما اختلفوا
فيه وحكموا بالاختلاف من الثاني وهذا من جملة الشواهد على ان
مذهبهم في دلالة النهي على الفساد هو التفصيل الذي قلناه
فان قلت حكمهم بالتحريم من الجانبين في تلك المسائل ربما كان
لوجدانهم ما يدل على الفساد غير النهي فان فساد المعاملة
يقتضي تحريمها مطلقا سواء كان مدلولا للنهي ام مفهوما من غيره
فمن اين علم استناده اليه بخصوصه قلت من تمسكهم بالنهي المقتضي
المتضمن للتحريم من احد الطرفين في الحكم به مطلقا فان ذلك
لا يستقيم الا بما ذكرناه والاحتمال المذكور انما يتاتى في حكمهم
بالتحريم من دون اشارة الى الدليل مع ان الظاهر فيه استنادهم
ايضا الى النهي الوارد في المسئلة لشيوع الاحتجاج بالنهي على
الفساد كما عرفت لزوم العقد من احد الطرفين لا

يستلزم

لا يستلزم لزومه من الآخر لان اللزوم معناه امتناع الفسخ ولا ريب
في جواز اختصاصه باحدهما وكون العقد من الآخر جائزا يسوغ
له فسخه كما في كل عقد يثبت فيه الخيار لاحد الجانبين فانه من
جانب الآخر كما صرح به الاصحاب ودلت عليه النصوص وربما
قيل بان العقد اللازم انما يلزم من الطرفين لان جوازه من
احدهما مناف للزوم العقد وضعفه ظ بعض العامة
في الجواب عن الطعن بتحريم عمر متعة النساء الا لان النبي ص مجتهد
في الاحكام الشرعية فيجوز لمجتهد آخر مخالفته فان مخالفة المجتهد
لغيره في المسائل الاجتهادية لا يقتضي طعنا ولا يوجب قدحا فلا
مانع من ان يبيح النبي صلى الله عليه وآله المتعة لمصلحة رآها ثم يحرمها
عمر لمصلحة رآها ~~ثم يحرمها عمر لمصلحة رآها ثم يحرمها~~ آخر ظهرت له
وهو المقال من الضعف والسخافة اما على اصول الامامية
رضوان الله عليهم فظ لقولهم بعصمة النبي ص وان ما يحكم به فهو صادر
عن وحي الهي لا يتطرق اليه السهو والخطاء كما قال عز وجل
في نعته ص وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال تعالى مخاطبا
له ايضا قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا
ما يوحى الي وقال عز وجل مخاطبا له ايضا قل ما كنت بدعا من الرسل

وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي فلا يسوغ لاحد
مخالفته ولا الاجتهاد في مقابلة قضائه وحكمه ع واما
على راي الجمهور النافين لعصمة الانبياء فلانهم انما نفوا العصمة
فيما ليس يتعلق بتبليغ الاحكام الشرعية كتدبير الحروب واستصلاح
الجيش ونصب العمال وعزلهم وما اشبه ذلك فاما ما يتعلق
بالاحكام الشرعية وتبليغها فقد اوجبوا العصمة فيها لان
الخطاء لا يجوز فيها لما يقتضيه المعجزة من وجوب تصديق النبي ص
فيما يبلغه من الله تعالى والقول بجواز صدور الخطاء فيها عنه سهوا
كما يعزى الى شذوذ منهم مباينة بينه لا يلتفت اليها لاقتضائه
اقحام الانبياء وعجزهم عن تسجيل الاحكام على الامة لاحتمال السهو
والاشتباه وعدم اندفاعه الا بالعصمة عن ذلك مع ان
المستفاد من كلام الامدي في الاحكام وغيره اجماع القائلين
بجواز الخطاء عن النبي ص ع انه لا يقر عليه بل ينبه على خطائه
فتحليله المتعة لو كان خطاء لوجب ان ينبه عليه ان يعدل
منه ولو فعل ذلك لاندفع الطعن واستغنى عن الجواب
المذكور وايضا فالنص من الكتاب العزيز يدل على وجوب
اطاعة النبي وتحريم مخالفته كالآيات المتضمنة للامر باطاعته

والنهي عن

والنهي عن معصيته وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع
باذن الله وقوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله و
رسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله ورسوله
فقد ضل ضلالا مبينا وقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما
قضيت ويسلموا تسليما وقوله عز من قائل واذا قيل لهم
تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون
عنك صدودا وغير ذلك من الآيات الدالة على وجوب
اطاعة النبي ص والانقياد له فان كان وجوب طاعة النبي
وتحريم عصيانه للعصمة وانه ممتنع عن الخطاء والخطيئة كما
ذهب اليه الامامية فالامر واضح فان الامر بغير العصمة
يجتمع مع انتفائها اوجب القول بتحريم مخالفته في احكامه ولو
كانت صادرة عن اجتهاد واحالة الى ما قلبنا على اجتهاد النبي ص
لا ينفع المجيب ولا يدفع الطعن المذكور لابتنائه على تحريم
المخالفة وذلك ثابت بما ذكرناه من الادلة وان لم نقل
بالعصمة على ان الذي يعلم من تتبع السير وتتبع آثار السلف

اتفق الصحابة والتابعين على نفي الاجتهاد والرأي مع
ورود النص عن النبي ص وظهور حكمه في شيء من الوقايع
والاحكام فانهم كثيرا ما يختلفون في المسائل ويتناظرون
فيها ومتى اورد احدهم نصا يدل على مقالته التزم به خصمه
ولم نقل ان النبي مجتهد فيجوز لمجتهد آخر مخالفته او انه يجوز
دفع النص الوارد منه لاجتهاد ومراعات المصالح والعوايد
القاضية بان ذلك لو جاز لذكروه مقام التشاجر والتنازع
وقد طال وقوع التخاصم بينهم فلم يخرجوا عن القانون الذي
ذكرنا من التزام النص ودفع المخاصمة بالوقوف عليه وقد وقع
من المخالف المحرم للمتعة والشيخ المتقدم عليه ما اقتضى الاعتراف
بالمنع من مخالفة النص وعدم جواز التمسك في ذلك بالمصالح
والمعاذير مع كونهما الاصل في باب فتح المخالفة وسلوك
سبيل المشاقة من ذلك قول ابي بكر حين استشاره اسامة
برسالة عمر بن الخطاب في الرجوع معللا بانه معه وجوه
الناس ولا يأمن على خليفة رسول الله وحرمه وحرم المسلمين
لئن يتخطفهم المشركون حول المدينة لو تخطفني الكلاب
والذئاب لم ارد قضاء قضاه رسول الله وقول حين

لن

سالته الانصار برسالة عمر انه ان يولى امرهم اقدم سنا من
اسامة فوثب من مكانه واخذ بلحية عمر ثكلتك امك يا ابن
الخطاب استعمله رسول الله وتامرني ان انزعه فانه قد علق
النكير في المواضع على مخالفة الرسول ص ورد قضائه و
حكمه ولولا ان ذلك غير سائغ لوجب عليه قبول النصح والارشاد
او الرد بلطف والنظر وعدم موافقته المصلحة منه الانكار من
حيث مخالفة النبي ص ولا جاز له ان يصنع بشيخ قريش و
رئيسها ومن كان مرشحا للخلافة العظمى ما صنع بالازراء
بشأنه والاستخفاف بعظم قدره ومنزلته حيث وثب من
مكانه واخذ بلحيته وخاطبه بالثكل ثم الردع مع انه
لم يصدر شيء سوى انه تحمل رسالة صادرة عن اجتهاد ونصيحة
له وللجماعة المسلمين ولا ريب في كونه مطلوبا لو جاز الا
الاجتهاد في مقابلة النص ومن ذلك قوله مخاطبا للانصار
يوم السقيفة اكرم بشر ان يتقدم قدمهما رسول الله ص رضيك
لامر ديننا افلا نرضيك لامر دنيانا حين احتجوا على او
لويتهم بالامر بكونهما الانصار الدين او ووا ونصروا وبذلوا
اموالهم وانفسهم في سبيل الجهاد مع رسول الله ص وانه لولا

لولاهم لما قام عمود الدين ولما ظهرت شريعة سيد المرسلين
لا غير ذلك مما ذكروه في ذلك المقام وليس احتجاجه عليهم
بما ذكر من تقديم النبي ص ابا بكر في الصلوة في مقابلة ما ذكروه الا
تقديما للنص على الاجتهاد مع ورود النص لم يصح له ذلك
ولكان لهم دفع الاحتجاج به لمخالفة الاصلح بزعمهم ومنه قوله
حين قال بعض في حبس اسامة التوم علينا هذا الشيب
الحديث تحت حلة قريش وعني يا رسول اضرب عنقه فقد
نافق وقوله يوم بدر حين اوصى رسول الله ص ان لا يقتل
احدا من بني هاشم ولم يخرجوا الا مكرهين فقال ابو حذيفة انقتل
ابناءنا واخواننا ونترك بني هاشم فلو اني لقيت عم النبي
لاضربن خياشيمه بالسيف وعني يا رسول الله اضرب عنق
هذا المنافق ولم ينكر ص قوله بل لما راى اضراره على ذلك
اعتذر عنه بانه يحب الله ورسوله ولولا ان مخالفة النبي
بالاجتهاد غير جائزة لم يجز له الحكم بنفاق من انكر عليه ولا
جاز له الاستعجال في قتله الدال على ردته واباحة دمه
وكذا لم يجز النبي ص تقريره على اعتقاده في ذلك بل كان
يجب عليه ان ينبهه على زلته وفساد عقيدته ومنه قوله ص

لعنهم